

可譯性與精英翻譯： 談〈譯家的職責〉

廖 朝 陽

摘要

近年來翻譯理論偏向貶抑譯出方，揚舉譯入方，不論是重倫理意義的一派還是重實證意義的一派都有取消忠實性要求，使譯文技術的價值空洞化的傾向。本文以南方朔翻譯的一首葉慈短詩為例，說明放任譯者改寫、扭曲原文，可能造成翻譯由知識精英或權力精英壟斷的情況。翻譯理論面對這樣的現實考驗，應否或如何堅守倫理立場就成為重要的問題。班雅民在〈譯家的職責〉裡提出翻譯活動中的意義與純粹語言是分離的兩個層次，並由「忠實的規律」來連通兩方，形成可譯性與不可譯性互轉的分叉結構。〈譯家的職責〉排除非文學翻譯，含有若干精英意味，揚直譯，排意譯的主張也容易造成誤解。但〈譯家的職責〉本身也含有一些有待深究的微言大義，而一九三〇年代班雅民留下的一些手稿偏向散文翻譯，也可以澄清部份問題。本文針對這些材料提出新的解讀，並討論一些翻譯研究的實例，說明班雅民的理論可以幫助我們修正忠實的觀念，透過忠實來重建價值判斷的理論依據。^{*}

關鍵詞：可譯性，純粹語言，直譯，翻譯，翻譯研究，翻譯理論，葉慈

* 本文 91 年 9 月 3 日收件；91 年 9 月 16 日審查通過。



如何界定對等翻譯的本質與條件，本質上就是比較語言學的工作，唯有經由語言結構、語意分析等方面入手，才可能建立客觀而準確的翻譯理論。至於「傳達原作神韻」、「直譯、意譯」、「信、達、雅」等等模糊空泛的說法，與翻譯理論無關，對實際從事翻譯也沒什麼助益。

.....

譯者的態度，一方面要盡可能忠實於原文；另一方面要讓譯文容易叫讀者接受。.....翻譯應重視「神似」甚於「貌合」.....

——吳潛誠，《中英翻譯：對比分析法》

—

最近南方朔在報紙發表政治評論（2002），引用並翻譯葉慈的短詩〈受邀作戰爭詩〉(Yeats 1999)。南方朔的譯文如下：

我認為在像這樣的時候寧可
詩人的口保持沉默，事實也是這樣
因為我們並沒有校正政客的能耐！
他們很容易討好藉著各種操作
對花樣年華的少女但卻未奮發向上
或對老人正面臨冬夜的悲哀。

雖然南方朔並非學者，但也算是台灣著名的作家，寫過許多專欄詩評、譯介，對一般讀者有極大的影響力。然而他在這篇評論提出來的葉慈譯



文卻令人感到訝異。他對原詩的理解脫離了葉慈整體詩作表現出來的大方向，他的譯文有「後班雅民」式的句法扭曲，他從詩文引申出來的意思更與原文完全沒有關係。〈受邀作戰爭詩〉的原文如下：

I THINK it better that in times like these
 A poet keep his mouth shut, for in truth
 We have no gift to set a statesman right;
 He has had enough of meddling who can please
 A young girl in the indolence of her youth,
 Or an old man upon a winter's night.

這裡我們只談誤讀比較嚴重的第四到六行。這三行楊牧（1986）譯為：

他向來參與不少，一時頗能取悅
 慽倦青春年華裏那麼一個少女，
 或矇然一叟，在冬天的夜裏。

有幾個理由可以說明，這裡的「他」指的只能是第二行的「詩人」而非政治人物（statesman）。首先是第四行既然說「強作解人」（meddling）的情況已經「夠多」（enough），在意思上只能接到前文詩人不願進一步「強解」戰爭的本題，不能憑空生出一個詩人寫戰爭詩可能幫助政治人物擴大「強作解人」效應的奇怪推論。其次，第四行的「他」其實並非直接指稱前文，而是回到一般泛稱，再由後面的人稱關係詞從句（“who can please . . .”）來限定範圍，而關係詞從句所述既然是用來限定不確定的指稱，內容就必須是顯然可見的事實或常識，不能是本身就需要其他意思來限定的未知數，而與「取悅」少女與老人有直接明顯關係者正是詩人而非政治人物。最後，詩人無用是歐洲詩論詩傳統常見的主題，這裡詩人自嘲無用，認為詩只能取悅無所事事的青春少女，不然就是在冬夜娛樂年華老去的長者，不但吻合不願多管閒事寫作戰爭詩的本意，也

可以帶出延續詩論詩傳統主題的深刻含意（Becker 1999 註六就認為〈受邀作戰爭詩〉是詩無用論的重要實例）。

楊牧譯文雖然有一些簡化（如忽略關係詞從句句構，省去「夠多」之意並把「強作解人」轉為「參與」），大體上仍能維持指稱對象在模糊中仍可經由語言結構、語意分析來釐清的樣態。南方朔的譯文就不同了。其中第四行把原文的「他」譯成「他們」，就人稱泛指的語意來說也許並無問題，但是譯者在觀念上從第二行的「我們」跳接到「他們」，設立基本的敵我對立，成為「改寫」動作的發端，接下來更進一步把「他們」等同於第三行的「政客」，並且洋洋灑灑，由此衍伸出一段高度配合譯者意識形態要求的解釋來：

……政客擁有權力，因而他們可以藉著種種干涉與操作而製造民意，或者討好人們的劣根性，或者討好人們的本能反應。容易操作的政治當然也就是廉價的政治，葉慈認為雖然他已是個著名的詩人，但也沒有去校正這種趨勢的能耐。他選擇緘默，所顯示的乃是他在洞察這種趨勢的無法阻擋後的無力感。他的無力感也說明了面對激情亢奮的政治操作，每個人都會變得十分怯懦與脆弱。

這樣的讀法對詩作進行「人必如文」式的延伸，並不符合葉慈整體詩作的趨向，也忽略了葉慈與愛爾蘭「政治」的關係：在〈受邀作戰爭詩〉之後不久，葉慈即一改冷靜自持的精英姿態，對一九一六年的都柏林起義提出深刻的回應，寫出傳世之作〈一九一六復活節〉（參見 Barber 1998）。這裡譯者希望「使用」詩與翻譯來標示政治評論的知識修養與藝術高度，增加本身政治觀點的說服力，其善意或惡意能否成立，自然也可以有種種辯論。但是就翻譯來說，這樣解釋最可討論的地方仍然在其「誤讀」、錯譯呈現出何種理論意義：原文的詩人自嘲在譯文裡完全被抹煞了；純真的少女、悠閒的老人受到「未奮發向上」的道德譴責，為不能識破政客「討好」的庸俗群眾代罪，陷入黑暗與沈淪，被譯者打入「冬夜的悲哀」；詩人也成為不受「政客」欺瞞，因為識見卓越而能

擺脫社會「劣根性」的社會精英，不與「廉價」的世俗趨勢同流合污，卻因此而備受排擠或自覺孤立。我們應該問的是：譯者使用什麼樣的手段進行這樣的改寫？我們能否在語言結構、語意分析的層次追蹤其精英崇拜的意識形態效應？改寫的結果是導向多語文化的開放、交流還是權力語言的封閉、自憐？翻譯理論如何處理這樣的改寫？

二

從南方朔譯文的句法來說，他的改寫動作顯然不是單純誤解或甚至曲解所造成的。只就譯文句法而論，把「藉著各種操作討好」說成「討好藉著各種操作」，在「對花樣年華的少女」之後直接接上「但卻未奮發向上」或在「對老人」之後直接接上「正面臨冬夜的悲哀」，這些做法都似乎符合藉由「直譯」引入英文句法，對漢語句法進行改造的精英想像（其中「討好藉著各種操作」並不按原文字序而是想像中英文句法應然狀態的直譯，已經是過度應用）。而重「直譯」，排「意譯」，在後結構派的解釋框架下正是班雅民翻譯理論裡一個重要的主張（Jacobs 1999: 75-113; Derrida 1985a: 102ff, 1985b: 204f; Niranjana 1992: 155ff）。近年維努提（Venuti 1995, 1998）提出「少數翻譯」（minoritizing translation）的主張，希望挑戰以「譯者消失」為理想的主流翻譯，雖然主要是承自許萊馬哈（Schleirmacher 1992）主張「外國化」的立場，與後結構派對班雅民的解釋卻也不無關係。在近年《中外文學》的翻譯研究論文當中，班雅民重直譯的觀點雖然較少成為議題，卻也有一篇藉助班雅民理論來重新檢討「硬譯」價值的重要論文（張歷君 2001）。

就這類主張來說，南方朔的譯文已經點出把「直接成文」（literality）直接等同於傳統翻譯理論的「直譯」（literal translation）可能造成的問題：直譯既然崇尚字序、句法的對應，等於是將意義排除在外，使意義的傳遞產生無窮歧出的可能性（如「卻未奮發向上」、「面臨冬夜的悲哀」）。而當意義不能固定，字序與句法只會失去語言功能而空洞化。所以標舉直譯不一定能產生「外國化」的效果，不一定代表借用外語來改造本國

語，反而可能被理解為直覺翻譯、任意翻譯、「翻字典」翻譯，結果不但無法辨別劣譯、錯譯，甚至可能使翻譯變成「少數」精英上下其手，遂行意識形態操縱的藉口。

在〈譯家的職責〉裡，班雅民討論直譯雖然是接在「傳統視為互相衝突的兩種傾向」也就是「忠實與自由」的討論之後（Benjamin 1996b: 260），他的討論本身卻對直譯（忠實）、意譯（自由）作了完全不合傳統理解的界定。也就是說，既然「翻譯的根本性質不在溝通意義，傳送信息」（253），直譯就不與意譯相對，不是與意譯平行的選擇項，也不是意義與意義「直接」、「僵硬」的對應。這裡的重點是，班雅民並沒有把意義一筆勾消，因為直譯的層次只有在意義的層次明確成立之後才能在意義的反面取得定位：

只有把語言造作的意義看成就是其中所傳遞的信息的意義，某種終極的，切要的因素才能停留在一切溝通之外——極靠近又無限遙遠，可能不留痕跡也可能清晰可見，可能支離破碎也可能強大集中。（260f）

這個層次含有語言本身透過「多語演化」，不斷追求自我完成的根本性質，也就是「純粹語言」的核心。只有在排除溝通，讓「所有信息、所有意義、所有意圖」都因觸礁而失效的條件下，班雅民才能為「自由翻譯」找到「新的、更高的合理性」：

這樣的合理性所根據的並不是內容所傳遞的意義，因為解開意義的拘束，正是忠實所負的職責。自由要成立自己不能靠意義，而是要對本身的語言施力，藉此成就純粹語言。……切線只在圓周的一點與圓輕輕接觸——讓接觸的角度而非接觸點決定前進路線的規律，繼續走向無限——同樣的，譯文與原文之間也只在意義所構成的，無限縮小的一點輕輕接觸，然後在語言流變的自由之中，根據忠實的規律，繼續走自己的路。（261）

這裡我們必須注意幾個重點。首先，這個著名的切線比喻指的並不是譯文有「不容抹滅的」主體性，可以隨意「建構」（劉建基 2000: 229）。切線與圓代表內外之分，很重要的意思就是「語言造作」（意義傳遞的層次）與「語言」本身（純粹語言的層次）分屬內外兩個不同的空間，一但「輕輕接觸」就不能互相穿透。建構論者不必高興得太早：這個比喻講的不是兩條平行線，也不是兩條相交的直線，而是切線與圓。切線「走自己的路」，圓周則停留在原地，而根據班雅民排除意義的假設，意義建構正是語言造作的內容，理當留在原地。班雅民說「即使是有意義的文字也會經歷成熟的過程」（Benjamin 1996b: 256）；一方面這裡的「即使」表示有意義的文字與超越意義的語言有層次之分，另一方面這句話也指明意義與語言的變化這兩個層次就「經歷成熟的過程」的性質來說並無不同。所以不論是文體變化還是文義變化，「變化的本質」都是在「語言及其作品的生命本身」而不是在「後世讀者的主體性」（256）。

其次，班雅民說意義變成「無限縮小的一點」，也不是指意義消失或不重要，而是說切線極端接近但不能侵入圓周，所以對切線來說，圓周的存在可以視為無限小的一點。比喻裡面說「讓接觸的角度而非接觸點決定前進路線的規律」，並不是說接觸點可以忽略（沒有點就沒有接觸），而是說接觸點能發揮作用，主要在點佔取一定位置所形成的交會角度而在點的內容。比喻的後半不再提「非……決定」，只說「無限縮小的一點」，顯然已經用「無限縮小」來涵括交會角度，使虛點與「接觸的角度」合而為一。也就是說，譯文的切線在「語言流變的自由」中仍要遵守「忠實的規律」，而「忠實的規律」顯然與意義（圓周）有關，其重點卻不是意義的內容而是已經無限縮小的意義（以原文為準）與純粹語言（由譯文帶出）交會形成的虛點。從這個地方再回來看「忠實所負的職責」，我們可以說班雅民的意思顯然是：在意義的層次確立之後，翻譯帶出純粹語言的層次，而在這個層次，忠實與自由是並行不悖的（兩者都是「成就純粹語言」的方式）。這就是自由的「新的、更高的合理性」。另一方面，忠實與自由似乎仍有區別，因為忠實（而非自由）要負責「解開意義的拘束」。我們可以推論，忠實之所以有這樣的職責，正是因為純粹語言的忠實來自意義層次的忠實（「接觸的角度」背後原

本有意義的大塊「拘束」，經過「無限縮小」而「解開」，但仍形成「忠實的規律」)。自由主要是在純粹語言的層次才有合理性，忠實則在意義與純粹語言兩個層次都有合理性，但在兩邊一為塊狀，一為虛點，形成放大、縮小或拘束、開放的關係，並且依此決定、釋放譯文的切線：「經過縮小，翻譯作品終於向純粹語言開放」(Düttman 1994: 39)。

這其實也是「直譯」的危險所在。因為無限縮小，意義的支撐隱而不顯，一旦譯文自以為可以自己決定前進的角度，「忠實」就可能被架空，甚至回頭侵入圓周，在意義的層次濫權。其實按班雅民的解釋，「直譯」的主張必須以「無限縮小」為前提，而「無限縮小」既是意義的圓周無限接近切線形成的，就必須以意義本身運作無礙（圓周完滿無缺）為前提。如果不能回歸切線比喻的幾何學基礎，不能認清忠實本身具有連通兩界的性質，就會不斷有人把班雅民的理論附會到建構論、解構、反本源論、作者已死論等種種流行學說，甚至說班雅民「推翻傳統，不重信實」(梁一萍 2000: 133)。

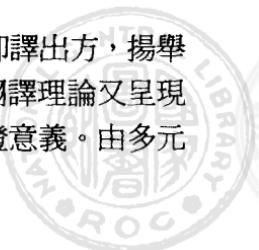
西方文化史上的「直譯」其實意思多有歧出，而就文義的多重性來說，直譯總是涉及原文意義的選擇與重組，其實並不可能只是簡單的一對一轉換 (Tymoczko 1985)。班雅民講直譯，又特別與他對聖經創世紀的解釋 (Benjamin 1996a) 有關，含有命名語言的神學意義 (邱漢平 2000: 29)，情況更加複雜。再看看理論家的實際譯作：維努提英譯意大利小說家的方言小說，有評者認為譯文大體非常通順，只有少數地方可以印證他在理論文字裡提出的講法 (Robinson: 106)。〈譯家的職責〉其實是班雅民為自己的波特萊爾詩集《巴黎即景》德譯本 (Benjamin 1972) 寫的序。對照一下班雅民自己的翻譯就可以發現，他的譯文其實也並不能視為一般所理解的「直譯」。例如〈瘦小的老婦人〉("Les petites Vieilles") 這首詩的題目譯為〈老婦〉("Alte Frauen")，並未逐字直譯。這首詩第一章第二節開頭有一個句法簡單的句子：「這些四體不全的夜叉也曾身為女人，／曾是艾波寧，或是賴宜絲」(Ces monstres disloqué furent jadis des femmes,/ Éponine ou Laïs!)。班雅民譯為「這不成人形，在此遭人嫌憎的東西也曾是女人／曾是艾波拿！曾是賴宜絲」(Die Unform die da abstößt war ein Weib/ War Epona! War Lais!), 前句並未直接翻譯「四體不全」。

全」，甚至改變了句法，後句連「曾是……或是……」都改成「曾是……曾是……」(32f)。按一般理解，這樣的譯文顯然比較接近意譯。也就是說，一旦進入實際操作，班雅民仍然要考慮一般譯者要考慮的因素，可見純粹語言的理論與意義的層次是必須分開的。這是操作範圍的劃分而不是強制性的價值框架。這裡必須強調的是，按這樣的構想，意義與信息是被圈定在自己的範圍內而不是「幾乎被語言完全淹沒」。至少班雅民在翻譯《巴黎即景》時自己並沒有「完全拋開『意義』的包袱，全身投入『純粹語言』的召喚」(引文為張歷君之說，見 2001: 152, 154)。

從這個角度看，班雅民以逐行對照的聖經譯本為翻譯的最高理想 (Benjamin 1996b: 263)，即使解釋為最簡單的直譯，其實也並不能拿來規範實務，因為聖經是上帝的語言，並非任何譯者所能僭越。德希達認為「聖典不能翻譯，正是因為其意義與文字是不能分開的。意義的流動與文字自成〔literality〕的流動不能分開，所以聖典是不可譯的。……班雅民說，這樣的閱讀，這樣的逐字對照本聖經就是所有翻譯的理想：純粹的可譯性」(Derrida 1985a: 103)。這裡的重點是在「其意義與文字是不能分開的」：這是聖言不落俗套所造成的特殊情況，一般翻譯的意義與文字既然可以分開、必須分開，情況自然不同。德希達其實頗能掌握這個分別。他說：聖典翻譯的文字自成雖然因為純粹語言的規律而「得到自由」，這卻是一種極限狀態，「並不排除漸進、虛擬、間斷、中和……恰恰相反」(1985b: 204f)。也就是說，班雅民式的直譯如果可以用在世俗翻譯上面，至少會有方式、程度的差別，而不是死板的「硬譯」。這樣的理據其實也並不完全符合班雅民理論的趨向（見下節），但至少是比較能掌握其複雜性。

三

揚直譯，排意譯的主張其實只是近年來翻譯理論貶抑譯出方，揚舉譯入方發展的一小部份而已。放大來看，譯入方取向的翻譯理論又呈現出兩種主要關懷：一重翻譯的倫理意義，一重翻譯的實證意義。由多元



系統理論 (polysystem theory) 延續下來的理論家多半重視客觀的實證研究，甚至因「過度概括對象，並設立普遍原則」而受到批評 (Gentzler 2001: 120)，雖然在實證研究的層次「發現」譯入方的「操縱」、「改寫」極為重要（如 Hermans 1985; Lefevere 1992），卻往往以體制、「系統」的規律或文化機器的運行來概括，不願討論個人的選擇，也不願在倫理的層次介入，總而言之就是對譯者的做法傾向「不作對或錯的評斷」(Gentzler 2001: 126)。至於重倫理意義的翻譯理論則多半歸附解構派思想，強調原文本身含有差異，意義不固定，無法脫離權力關係，所以譯文必須參與原文意義的衍發，甚至挪用、轉變原文。德希達的翻譯理想是「儘可能逼近，但在最後一刻拒絕脅迫、化約，拒絕消耗、終結；不破壞對方的實體，但也主動製造對體出現的條件，絕不縮手」(Derrida 2001: 175)。與微風輕拂豎琴的比喻 (Benjamin 1996b: 262) 比較起來，這種暴力邊緣的和平究竟還是重對抗，輕和諧，偏向「高峰經驗」(the sublime；見邱漢平 2000: 35)。就不具聖典「純粹可譯性」的世俗文字來說，譯文以原文本身不能免除差異衍變為理由，串入原文輪迴轉生的時間序列，「揚代」(relève) 原文，仍然是很難避免的結局。這裡的重點是，不論是實證取向的消極描述還是倫理取向的強勢提倡，都可能在部份領域促成或強化翻譯精英化的現象：翻譯實務因為譯入方獨大而突顯譯者的「功力」或特權，為翻譯行為的權力關係走向叢林化，暴力化提供理論藉口。奇怪的是，即使是重視倫理的解構派對翻譯實務也提不出或不願提出規範性的原則。德希達及他的譯者競相堆砌語源考證，編織雙關巧合，創造了無窮的文義可能，卻無法維持本身倫理立場的穩定性，到底不能打通精英化知識展演與現實效力之間的阻隔。

班雅民的翻譯理論精神上當然比較接近重視倫理意義的解構派，但也因此容易因為解構派的強勢「翻譯」而使本身的洞見隱晦難明。以聖經翻譯來說，上節引用的極限狀態解釋雖然符合純粹語言脫離意義的構想，卻在高低、聖俗之間設立了價值區分，形成單向計量的標尺。在〈譯家的職責〉裡，這是不能成立的。也就是說，如果忠實是貫通意義與純粹語言兩個層次的共同性質，那麼這兩個層次就都保有忠實的「加持」。班雅民說：「在傳達意義的時候，忠實到底有何用處？以個別字義的翻

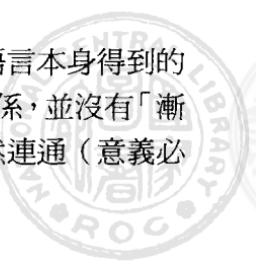
譯來說，忠實幾乎永遠不可能完全重現一個字在原文裡的意義」（Benjamin 1996b: 259）；乍看之下，這似乎只是翻譯不可能完美的老生常談。但是他也說：

真正的翻譯是透明的。譯文不能掩蓋原文，不能擋住原文的光亮，而是要讓純粹語言更充分的照在原文上面，這種情形就像是媒材負載純粹語言，可以增加純粹語言的強度一樣。要達到這樣的效果，最主要的方式就是對原文句法進行直譯，透過直譯來驗證句子不是譯家的主要操作對象，單詞才是。這是因為：如果句子是擋在原文語言前面的牆壁，直譯關係就是通過牆壁的通道。（260）

這裡的通道其實也連接了完美與不完美。意義像是圓周，擋在切線的前面，而忠實在圓周上縮小為一點，就是在牆壁上打開一條通道，連通內外兩界。也就是說，意義的翻譯總是不完全（具有不可譯性），而純粹語言規範下的翻譯則是不可能不完全（具有完全的可譯性），但是兩者都是以忠實為根本原則，各是一體的兩面，一是抽象的整體，一是具體的碎片：

陶瓶的碎片要合為一體，碎片與碎片之間的邊緣必須處處密合，但是碎片本身的形狀可以完全不同。同樣的，翻譯追求的也不是要讓譯文本身接近原文的意思，而是要帶著執戀，處處關心，配合原文表達意義的方式來架構自己，讓原文與譯文都能以碎片的面目出現，共同指向那更偉大的語言，就像陶瓶的碎片各自是完整陶瓶的一部份。（260）

在這裡，純粹語言與意義並不是對立的兩極，而是分析語言本身得到的兩個層次或面向，嚴格來說兩者之間正如牆內、牆外的關係，並沒有「漸進、虛擬、間斷、中和」之類的問題。而牆內與牆外既然連通（意義必



然附帶「表達意義的方式」)，牆內的意義溝通當然也可以透過通道向牆外「借光」，使內外光亮成為碎片與整體的關係：整體既是透明，碎片當然也是透明。聖經翻譯成為最高典範是因為「其意義與文字是不能分開的」，也就是沒有切線與圓的分別，所以我們只能說，圓與切線都透過切線的前進通往無限，而聖經則可以免除形體分割，直接啟動無限來容納所有切線。就意義的層次來說，忠實的縮小使不可譯性取得切向可譯性的支點；就純粹語言的層次來說，聖與俗之間仍然沒有透明與不透明之別。

當然，這樣的微言大義在〈譯家的職責〉並非明顯可見。班雅民在文中一開頭就設立界限，把意義溝通排除在他要討論的（文學、藝術作品的）翻譯之外，而且使用「不重要」、「壞的翻譯」等價值描述（253），難怪許多讀者會感覺班雅民談翻譯不脫精英心態。以直譯的問題來說，印度翻譯家羅摩努旃（A. K. Ramanujan）甚至認為班雅民過於自我中心，因為他以歐洲為全世界的樣本，而他獨尊直譯的理想只有在句法相近的歐洲語言之間才行得通（Dharwadker 1999: 126ff）。其實直譯的問題已如前述，而〈譯家的職責〉文中討論直譯、純粹語言仍然常常提到意義（如「表達意義的方式」），可見貶抑意義溝通的價值描述也可以視為不同層次使用不同的標準，不一定能擴大規範的範圍。

四

在〈譯家的職責〉刊行十餘年後，一九三五至一九三六年間，班雅民寫下與友人安德思（Günter Anders）討論翻譯的一段對話，題為〈翻譯的利與弊〉，打算在巴黎電台的節目播出（後來似未成功）。這段對話最後刊於《全集》第六冊，後面還附有同時期手稿中找到的另一個簡短的討論提綱，題為〈支持翻譯的論點〉（*Was spricht für Übersetzen*）（Benjamin 1985: 157-60；文獻考據見 729f）。這些斷簡殘篇雖然時間去〈譯家的職責〉已久，卻仍然可以提供一些重要的信息，對了解班雅民的翻譯理論有重要的參考價值。

在對話的第一部份，班雅民說到有一次他翻閱尼采著作的法譯本，發現許多原本熟悉的地方都不見了，而且並不是找不到地方，而是找到之後「它不認得我，我也不認得它」，因為翻譯得太好，書中的世界已經法國化了。安德思提到哲學家的世界是思維的世界，應該沒有國界之分。班雅民則認為「所有思維的世界都同時也是語言的世界，而人在世界看到的所有東西，都早已經過語言設定了」(157f)。這部份討論顯然延續了〈譯家的職責〉裡翻譯不只是傳遞意義（所以也不可能沒有國界）的說法。比較特別的是這裡的例子是哲學散文而不是文學作品。

對話的第二部份除了第一段之外似乎都是班雅民的發言。這部份提到尼采創造許多新語，利用語言的開放性來扭曲、變造德語，造成無法翻譯的語言情境，似乎有意突顯哲學語言的文學性，但接下來的討論卻指出：透過「方法」(Art)、「技術」(Technik)，譯者可以照顧到不同的語言情境，解決翻譯的問題（班雅民也承認：「說來也許令人難以置信」）。理想的翻譯不應追求「藝術形式」的獨立自主，而是允許不同的技術互相結合。評註(Kommentar)就是技術翻譯的模範，歷史上其盛行期從中世紀的亞里斯多德著作的譯本延續到十七世紀的古典著作雙語評註本。但是「從各種層面看，我認為把這樣的技術應用到詩作是非常有問題的」(158f)。

詩與散文的翻譯必須分開處理，這在〈譯家的職責〉已經是明顯可辨的立場。在〈翻譯的利與弊〉裡，班雅民集中討論散文的翻譯，似乎想要提出〈譯家的職責〉以負面區隔來排除，卻未能詳細處理的，詩的另一半或語言的另一塊碎片。對話始終以哲學散文為例，說明散文翻譯仍然有「語言情境」的差異，仍然涉及語言的扭曲、改造，證明〈譯家的職責〉貶抑文字意義，主要的原因是要將討論對象分類、分段處理，所以其中涉及的價值排序也應該視為以單一「碎片」為限的局部觀點。一旦理論移向另一「碎片」，觀點轉移，原本粗疏的分析複雜度就必須提高。

〈支持翻譯的論點〉的條列大部分顯然也是以散文翻譯為對象：除了翻譯「利於在國際架構下推展知識」、「對前代偉大經典的教學有貢獻」這類正經八百的八股項目之外，還有一些班雅民應該是比較關心的項

目，如「解除單一語言的偏狹」、「極限狀況：音樂不需要翻譯」、「散文翻譯的極限狀況——舉例」、「壞翻譯的價值——創造性誤解」、「就某種意義來說，一本書一經翻譯，就確立了誤解的存在」等等 (159f)。這些項目都與意義的溝通、傳遞有關，可以視為散文翻譯在意義操作的技術層次呈現出來的問題，有些地方雖然也讓我們聯想到純粹語言的存在，卻都偏向不透明（不可譯），與純粹語言的完全透明並不相同。

迪特曼 (Düttman 1994) 用「可謀之謀」(strategy of strategy) 與「非謀之謀」(strategy of non-strategy) 來解釋班雅民對詩與散文的不同處理：〈譯家的職責〉討論詩的翻譯，排除技術考慮，否定實用而專重人與語言的特質，屬於「救世觀點」，也就是「非謀之謀」(31ff)；一九三五年前後留下來的草稿則以散文翻譯為對象，重視意義的實際操作與技術層次的變化，質疑「藝術形式」的獨立性，反對將語言神格化、物結 (fetish) 化 (29f)，是「唯物觀點」，也就是「可謀之謀」。我們可以懷疑班雅民對兩種翻譯、兩塊碎片分別提出解釋是否可以擴大引申為哲學路線的歧出，但迪特曼從「可謀之謀」與「非謀之謀」導出可譯性與非可譯性互轉的說法，對我們理解〈譯家的職責〉卻有重要的啟發：

沒有可譯性就沒有翻譯；所以，只有不可譯性存在，才有翻譯。
但是，如果翻譯可以存在，如果不譯性可以存在，如果譯家
可以有職責，那是因為語言總是偏離自己，因為這樣的偏離，
這樣的延遲，會催生一種意義，而語言也因此而不可窮盡。透
過翻譯，語言要克服自己的偏離。(40)

班雅民說，可譯性 (translatability) 是原文的性質，可譯性問題可以決定「規範翻譯的規律」，而其中最主要的問題是：原文的性質「是否適合翻譯，並且在翻譯形式的支持下，進一步要求我們去翻譯」(Benjamin 1996b: 254)。看起來這似乎與一般的理解相去不遠。那麼這裡迪特曼似乎把可譯性與不可譯性當成同意詞，又是為什麼呢？這是因為〈譯家的職責〉講可譯性，當然還是以超越意義溝通、轉換的層次為前提。但是如果可譯性涉及純粹語言，而純粹語言又不可能只是眾多語言之外的另

一個語言而只能是所有語言的「媒材」，那麼可譯性雖然「致成」翻譯，本身卻已經是「死會」，不能被譯成其他東西。所以迪特曼說，不可譯所在(*the untranslatable*)就是「可譯性的純粹媒材」(Düttman 1994: 36)，而可譯性「既是不可譯所在，純粹只有語言性質，就會成為一種（不能量化也不能固定的）順差〔*surplus*〕，不斷驅動溝通過程，一方面使溝通不斷歧出，另一方面又是溝通成立必不可無的條件」(37)。

迪特曼使用哲學語言，到底講得還是不夠通俗。但至少我們可以看到，這裡的考量已經回到意義的溝通，也就是把〈譯家的職責〉那種高蹈的討論範圍拉回人間世。這是以〈翻譯的利與弊〉為根據所作的引申：即使是在庸俗的意義溝通層次，也可能適用切線與圓的比喻（或許須作若干修改），也可能有純粹語言運作的痕跡：錯別字、自造的新語、誤解、「創造性誤解」、世界觀等等。上節討論切線比喻，其實已經提到可譯性與不可譯性的互轉：意義的翻譯總是不完全（具有不可譯性），而純粹語言規範下的翻譯則是不可能不完全（具有可譯性）。有了迪特曼的解釋，我們可以進一步擴大這裡的觀念架構：詩的翻譯以可譯性為主，所以不追求翻譯的「技術」，是「非謀之謀」，散文的翻譯以不可譯性為主，所以要配合語言情境，使用各種「技術」來解決不可譯的問題。另一方面，不管是詩的翻譯還是散文的翻譯，因為意義溝通不完全其實都是純粹語言「驅動」下產生的自我干擾，實際操作層次的不可譯性其實仍然來自純粹語言的（不）可譯性。反過來說，既然意義與純粹語言都是以忠實為根本原則（仍如上節所述），而忠實的典範正是最簡單的意義傳達，那麼純粹語言完全透明的（不）可譯性也就不必解釋為玄妙的神意或宇宙奧祕，而正是技術層次最單純的可譯性的投射。這樣一來，可譯性與不可譯性就形成一個分叉結構：在純粹語言的層次，可譯與不可譯不可分，處於結合態，在意義的層次，兩者則形成分叉，處於分離態，而分離的兩項各自以不同的方式與純粹語言進行交換，而且是以「忠實的規律」為貫通各個層次，維持結構穩定的基礎。從技術（「謀」）的角度看，「可謀之謀」、「非謀之謀」都要回歸技術家的「謀」。從語言的角度看，不可譯之譯（散文）與可譯之譯（詩），也都要回歸譯家的「譯」。只有這樣既「輕觸圓周」又回互相入，才能確保各個層次不同的規範之間不會形成高下之分，也才不會因為非翻

譯因素的干擾，造成不同層次的忠實規律錯亂使用，使散文意義不可譯的「劣根性」侵入詩的領域，變成「冬夜的悲哀」，既喪失技術高度，也摸不到純粹語言的邊。

德希達說，專有名稱的根本訴求就是「翻譯我，但是不管你做什麼，就是不要翻譯我」，這是專有名稱的「成立條件、要求、卑微狀態」(Derrida 1985a: 103)。這樣的解釋的確是掌握了可譯性與不可譯性在純粹語言的層次合一的意思，但是如果只停留在這樣的理解，翻譯理論就仍然只能固著於玄學秘義的鑽研，不能回歸技術操作，「根據忠實的規律」，對譯者如何走「自己的路」形成倫理規範。

五

就在這裡，我們的討論又回到葉慈的短詩。迪特曼模擬技術論的觀點，指出：「把詩放在例外的位置，這不是反動保守者最後，可能也是破壞力最大的手段嗎？因為看重詩而支持這種主張的人，事實上難道不是在輕視詩，背叛詩嗎？」(Düttman 1994: 30) 的確，詩人與少女、老人同在，並不表示詩人真的無用或不必有用，譯詩的人把詩人擺在少女、老人之上，也不表示詩人（或譯者）真的就高人一等，成為「奮發向上」，超越俗見的例外，可以當「政客」的道德導師。〈譯家的職責〉雖然留下許多反向思考的線索，卻的確沒有解決本身語言情境可能造成歧義的問題，容易被誤認為是為精英文化代言。但是反過來說，技術分析獨大，也仍然不能解決詩人可能是例外，也可能不是例外造成的決斷問題。這裡再舉兩個多元系統理論影響下台灣、香港翻譯研究的例子。

馬耀民（2001）研究梁岱宗的波特萊爾中譯，對原文與譯文的「對應」提出許多質疑，然而同時又根據多元系統研究的觀點，認為這些質疑「在翻譯研究中可能是不成立的」，因為「翻譯是一項有目的……的行為，為譯者隱藏的計畫服務」(193)。他的結論是：



然而認知到翻譯本來是一項操控行為不應（也不會）讓我們感到失望。……我們永遠找不到完美的翻譯，但是閱讀不完美的翻譯，卻能讓我們清楚看見譯者的思考過程，讓我們更清楚解讀這個翻譯的「黑盒子」。（195）

馬文自有其對翻譯史研究的貢獻，這裡並不想對梁岱宗的案例作任何評斷。但是純就理論意義來說，文中所含的譯入方導向立場顯然已經造成描述與評斷的切割，可能產生一些後遺症。根據班雅民的翻譯理論，我們首先就可以質疑：翻譯研究到底要研究什麼？可譯性的基礎是原文性質「適合翻譯……要求我們去翻譯」，是「內含於原文的特殊旨趣」的外顯（Benjamin 1996b: 254），而不是「譯者隱藏的計畫」。如果讓後者取得界定翻譯研究的優勢地位，那麼翻譯與其他各種可以帶有「隱藏計畫」的文類或非文類（如經濟需求、「贊助人」的動作、白日夢等等）就沒有什麼差別，從而「翻譯研究」也將失去系統化的定性，與歷史研究、心理學研究、社會學研究無法區分。而翻譯研究既然無法取得定位，用「在翻譯研究中」來要求價值開放的理由也將自我取消。

其次，「我們永遠找不到完美的翻譯」即使在最傳統的翻譯理論裡也並不會有人否認。班雅民就說過：「如果追求近似原文就是翻譯的究竟本質，那麼翻譯的可能性就不存在」（256）。奇怪的是，在最重視系統性的主張裡我們反而看到「完美」的翻譯在「永遠找不到」完美的地方出現：翻譯研究成為超級翻譯者，憑藉無比敏銳的洞察力翻譯翻譯的「黑盒子」，讓我們「清楚看見譯者的思考過程」。（這裡我們也不能說翻譯與研究不同所以不可類比，因為前面已經假設，翻譯是由「目的」而不是由原文的性質來界定。）認知與認知對象之間難以區隔當然是認識論的老問題，但是這裡還有一個重點：既然沒有「完美的翻譯」，那麼完美與不完美之間的距離消失，所有「不完美的翻譯」其實也都可以視為完美。於是「清楚看見譯者的思考過程」與「看不見譯者的思考過程」之間其實也就沒有或不該有什麼差別了。

正是在這種地方，我們可以看到班雅民的理論如何直接掌握問題的核心。可譯與不可譯的確可能有不可分的情況，但是這只適用於純粹語

言的層次，因為在這個極限狀態，翻譯是完全透明，所以也是完全不透明的。但是一旦回到世俗實務，可譯與不可譯就必須形成分叉，嚴格規範導入、導出純粹語言的方式。意義的傳遞要求溝通，結果是「翻譯的可能性就不存在」，也就是成立不可譯性；不可譯性縮小意義的重要性，所以產生一個可譯性的層次；有了可譯性的層次，溝通又轉為可能。這也就是說：技術雖然偏向客觀描述或「忠實」轉換，卻因為總是「不完美」而必須切向無限，連通更高的「救世」決斷。也只有這樣，客觀描述才不會淪為消去一切差別的「黑盒子」。「不完美」也才不會變成認可一切誤讀、改寫、扭曲、操縱的藉口。

王劍凡（2001）研究《道德經》的早期英譯，是另一個實證研究的例子。王文發現各種譯本因為採取不同的策略，與「主導意識形態」形成各種關係，而是否能配合意識形態的主流，就成為譯本是否能「進佔」多元系統中心的決定因素。在這樣的構想下，翻譯活動形成非常類似叢林生態的景觀：

最受歡迎的譯本不一定是所謂「忠於」原文的作品，譯者為了同化異國文化的主流意識，往往不辨學術真偽，隨意詮釋原著。……翻譯絕不是那麼純粹中性……能夠獨立於意識形態和利益衝突，相反，翻譯成為這類衝突鬥爭的場所，各種意識形態互相傾軋，能迎合主導意識形態的譯本自然能進佔中心位置，成為經典，否則，只會被推至邊陲的位置。（128）

王文與馬文之間自然有其差異，這裡不必細論。比較有意思的是馬文強調個人的「隱藏計畫」，王文則重視文化整體的權力折衝，但兩者卻又都可以歸結為倫理的空白。雖然王文提到「學術真偽」、「隨意詮釋」等含有價值判斷的評語，卻顯然已經斷定：權力傾軋既然規定了「不完美」的規律，所有價值判斷就都可以取消（真既不完美，真與偽就沒有什麼差別）。研究者要做的主要似乎就是在描述不同時間內不同的翻譯策略如何決定各種譯本在「多元系統」裡的位置，至於其他方面就不必介入過多。

王文的推論當然不一定能完全呈現「多元系統」的立場。「多元系統」之所以不同於「系統」，是因為它的構想「反對重時間切面的觀點，認為系統是動態的，含有異質的」(Even-Zohar 1990: 12)。在某些歷史情況下，翻譯文學不一定只能被動的由主流意識形態規定位置，而是可以成為「創新力量不可或缺的一部份」，發動重要事件，「積極參與架構多元系統中心的過程」(46)。問題是不同子系統、系統的中心與邊緣之間的關係既然還是要由歷史條件來規定，不論研究者如何擴大分析層次，提高描述的複雜程度，多元系統論到底還是不能解決意義含有不可譯性的問題。也就是說，歷史的偶然因素、錯誤、個人行動如何影響系統運作，仍然需要一個超越散文，超越技術，超越系統的層次來處理。這就是班雅民的翻譯理論為什麼不能排除「忠實」的倫理面，反而要以「忠實的規律」使忠實切線化，透過意義的無限縮小來規範忠實與自由的關係：沒有忠實，技術與系統脫離救世決斷的可能，終將無法透過倫理面來連接可譯性與不可譯性，解決主體決斷、反系統如何安置的問題。

德曼 (1986) 雖然是解構派的大將，批評〈譯家的職責〉舊英譯本譯者卻毫不保留意義延異、不可譯的可能，完全以威權式的姿態設立、抓取原文的「正確」意義。甘茲勒 (Gentzler 2001: 172ff) 對此頗表不滿，認為是德曼自己假高尙、自以為是、言行不一 (174)。這樣的批評固然大快人心，但是甘茲勒自己的觀點卻也不免令人觸目驚心。他認為德曼的問題不在他對譯文見解的對錯，而是因為德曼堅持對錯，太「無歷史」、「主觀」：『『對』與『錯』已經不再是有意義的理論用詞，對解構派來說是如此，對翻譯研究的學者來說也是如此』(174)。〈譯家的職責〉稍露精英姿態，其中的微言大義隱而不顯，固然容易造成誤解，但是忠實、透明至少在各種解釋的可能性當中都必須佔有一定的地位。德曼或許擴大了原文的精英偏向，未能顧及可譯性與不可譯性雙向互通的完整構想，甚至作出不正確的解釋，甘茲勒 (以及他所說的「翻譯研究學者」) 却走向價值相對化的另一極端，完全放棄純粹語言的「規律」。單以〈譯家的職責〉而論，其實德曼的立場還真的是比較「忠實」於班雅民理論的精神。

如果翻譯研究是一個子系統，那麼譯者導向，甚至譯者獨大的看法

的確已經「進佔」了這個子系統的核心。但是如果譯者導向的理論代表翻譯活動將由夾帶「隱藏計畫」的理論精英或權力精英來壟斷，那麼我們希望這個子系統可以檢討一下本身的主導意識形態是否應該立即承認本身是空中樓閣，與它的對象子系統（翻譯實務）之間沒有任何關係。如果翻譯研究無能解決葉慈詩中的少女、老人到底是與詩人歡愉相處還是與「政客」共同沈淪這樣的問題，只能描述「詩人派」與「政客派」如何鬥爭卡位，輪流進出詩史或譯詩史的中心，那麼我們希望翻譯研究可以規劃一下如何自我了斷，遵循可譯性的切線把自己放逐到無窮遠處。

引用書目

- Barber, David. 1998. "W. B. Yeats, 'Easter 1916.'" *Poetry Pages. The Atlantic Online*. February 4. Accessed 20 August 2002. <<http://www.theatlantic.com/unbound/poetry/soundings/yeats.htm>>.
- Becker, Andrew. 1999. "Poetry as Equipment for Living: A Gradual Reading of Vergil's Ninth Eclogue." *Classics Ireland* 6. Accessed 23 August 2002. <<http://www.ucd.ie/~classics/99/becker.html>>.
- Benjamin, Walter. Trans. 1972. *Tableaux parisiens* (1923). By Charles Baudelaire. *Gesammelter Schriften*. Vol. 4.1. Ed. Tillman Rexroth. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 22-63.
- . 1985. "La Traduction: Le pour et le contre" (1935-1936). *Gesammelter Schriften*. Vol. 6. Ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 157-60.
- . 1996a. "On Language as Such and the Language of Man" (1916). Trans. Edmund Jephcott. *Selected Writings*. Vol. 1, 1913-1926. Ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge: Harvard Univ. Press. 62-74.
- . 1996b. "The Task of the Translator" (1923). Trans. Harry Zohn. *Selected Writings*. Vol. 1, 1913-1926. Ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge: Harvard Univ. Press. 253-63.

- Derrida, Jacques. 1985a. *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation* (1982). Ed. Christie V. McDonald. Trans. Peggy Kamuf. New York: Schocken.
- . 1985b. "Des Tours de Babel." Trans. and ed. Joseph F. Graham. *Difference in Translation*. Ithaca: Cornell Univ. Press. 165-207.
- . 2001. "What Is a Relevant Translation?" *Critical Inquiry* 27.2: 174-200.
- Dharwadker, Vinay. 1999. "A. K. Ramanujan's Theory and Practice of Translation." Susan Bassnett and Harish Trivedi, eds. *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*. London: Routledge. 114-40.
- Düttman, Alexander García. 1994. "On Translatability." Trans. Dana Hollander. *Qui Parle* 8.1: 29-44.
- Even-Zohar, Itamar. 1990. *Polysystem Studies. Poetics Today* 11.1. Accessed 26 February 2002. <<http://www.tau.ac.il/~itamarez/ps/polysystem.html>>.
- Gentzler, Edwin. 2001. *Contemporary Translation Theories*. 2nd ed. Clevedon: Multilingual Matters.
- Hermans, Theo. 1985. "Introduction: Translation Sutdies and a New Paradigm." Theo Hermans, ed. *The Manipulation of Translation: Studies in Literary Translation*. London: Croom Helm. 7-15.
- Jacobs, Carol. 1999. "The Monstrosity of Translation" (1975). *In the Language of Walter Benjamin*. Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Lefevere, André. 1992. *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London: Routledge.
- 梁一萍。2000.〈《死者曆書》的「(反) 文化書寫」：文學與人類學之可譯性探討〉。《中外文學》29.5: 130-163。
- 劉建基。2000.〈對話想像：翻譯、衍譯、《魯拜集》〉。《中外文學》29.5: 226-37.
- 馬耀民。2001.〈失落的原文：以梁宗岱翻譯波特萊爾為例〉。《中外文學》30.7: 178-96.
- Man, Paul de. 1986. "Conclusions: Walter Benjamin's 'The Task of the Translator.'" *The Resistance to Theory*. Minneapolis: U. of Minnesota P. 73-105.
- 南方朔。2002.〈大詩人葉慈的感慨〉。《中國時報》《論壇》。八月十九日。
- Niranjana, Tejaswini. 1992. *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley: U. of California P.
- 邱漢平。2000.〈凝視與可譯性：班雅明翻譯理論研究〉。《中外文學》29.5: 13-38.

- Robinson, Douglas. 1997. *What Is Translation: Centrifugal Theories, Critical Interventions*. Kent: Kent State U. P.
- Schleiermacher, Friedrich. 1992. "On the Different Methods of Translating" (1813).
- André Lefevere, ed. *Translation/History/Culture: A Source Book*. London: Routledge. 141-66.
- Tymoczko, Maria. 1985. "How Distinct Are Formal and Dynamic Equivalence?" Theo Hermans, ed. *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*. London: Croom Helm. 63-86.
- Venuti, Lawrence. 1995. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London: Routledge.
- . 1998. *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*. London: Routledge.
- 王劍凡。2001.〈中心與邊緣：初探《道德經》早期英譯概況〉。《中外文學》30.3: 114-32.
- 楊牧。1986.〈社會參與〉。詩作坊。Accessed 26 August 2002. <http://www.geocities.com/poetry_arts/yeung3.htm>.
- Yeats, W. B. 1999. "On Being Asked for a War Poem." In *The Wild Swans at Coole*. New York: Macmillan, 1919. Online ed. Bartleby.com. Accessed 26 August 2002. <<http://www.bartleby.com/148/30.html>>.
- 張歷君。2001.〈邁向純粹的語言：以魯迅的「硬譯」實踐重釋班雅明的翻譯論〉。《中外文學》30.7: 128-58.

廖朝陽，國立台灣大學外文系教授。

