

譯事楷模與修辭：從修辭學的角度 談嚴復的翻譯準則

卓加真*

摘 要

嚴復的「信、達、雅」從提出到現在，仍舊控制著中國翻譯理論的發展，學者在討論這三個字的意義時，多從傳統的翻譯角度，來規範這三個字的意義以及實踐，並以此三個準則檢視嚴復的譯文。

事實上，嚴復在天演論譯例言中所表達的，是結合翻譯與中西修辭觀下所產生的翻譯觀，其中以儒家孔子的修辭觀為主要觀照對象。若將嚴復的信、達、雅與其譯事楷模相對照，則「信」與「修辭立誠」成為相互說明的一組，另外尚有「達」與「辭達而已」，「雅」與「言之無文，行之不遠」。因此，「信」不應解釋為「忠實於原文」，而應該是指譯者的人格。

本文試從中、西修辭學的觀點出發，探討嚴復在翻譯作品時所採的修辭觀，並且從其譯作中舉出實例，說明嚴復如何以譯者的身份，採用作者修辭的策略，在晚清的社會中從事譯書大業，並進而提升翻譯的地位。

關鍵字：譯事楷模、信、達、雅、修辭學、嚴復

*中原大學應用外語系

Yen Fu's Three Models for Translation Practice and Rhetoric: The Rhetoric Elements in Yen Fu's Translation Theory

Chuo, Jia-Chen *

Abstract

Traditionally, Yen Fu's translation theory is summarized in three powerful words, i.e. faithfulness, understandability, and elegance. Mentioned as the three difficulties in translation, these three words have dominated Chinese translation theory for a long time. The discussion on these three words was mostly focused on the interpretation of Yen Fu's exact intention and the etymological development of these words. Scholars further apply these three standards to Yen Fu's translation and find Yen's application quite contradictory to what he has proposed.

I argue that these three words cannot be separated from their context, his preface to the translation of *Evolution and Ethics* (天演論), and should be read in tandem with the three translation models mentioned in the same preface. Yen Fu's translation theory is actually incorporated with the concept of rhetoric, especially the ethical aspect that both western and Chinese rhetoricians emphasized. The three models of translation are three excerpts of Confucius. Among them, supporting examples can be found from Yen Fu's writing to prove that "faithfulness" should not be interpreted as being faithful to the original text, but as being faithful to the translator's ethics.

This paper starts from the discussion of western and Chinese rhetoric and explores the rhetoric concept in Yen Fu's time. Examples are taken from Yen Fu's translation to further explain and prove Yen Fu's emphasis on ethics. With the ethical concern in mind as a translator, Yen Fu successfully upgraded the prestige of translators.

Key words: translation models, translation theory, faithfulness, rhetoric, Yen Fu

* Department of Applied Linguistics and Language Studies, Chung Yuan Christian University

1. 前言

一八九八年，嚴復在翻譯《天演論》之後，寫了〈天演論·譯例言〉（以下簡稱〈譯例言〉）一文，文章一開始提到「譯事三難：信、達、雅」。自此之後，這三個字被視為是翻譯的標準與準則（韓迪厚 129，陳福康 106，劉靖之 1，沈蘇儒 1），¹學者圍繞此三個字探討的文章，可說是汗牛充棟，其中有深入解釋這三個字的可能涵義，也有探討嚴復和提特勒（Alexander Fraser Tytler, 1747-1813）之間的相似處，此外也有以這三個字，來檢視嚴復在翻譯時是否達到自訂的這些標準。事實上，從嚴復的序言來看，其所說的翻譯標準，不應只有「信、達、雅」三字，如果從字面上來看，「信、達、雅」為「譯事三難」，是翻譯時難以達到的目標。嚴復所言的翻譯標準，其實應與他的修辭觀一起討論。在同一篇文章中，嚴復清楚指出：「修辭立誠」、「辭達」、「言之無文，行之不遠」三者，雖為文章正軌，亦即為譯事楷模。²在這段文字中，嚴復將翻譯活動與修辭連上了關係。筆者認為，嚴復的信、達、雅，應與這三個與修辭相關的陳述一起對照，依此來瞭解嚴復的翻譯觀。

漢語中「修辭」二字，與我們現今所知的西方「修辭」（rhetoric）一詞，實為兩種不完全相等的觀念。綜覽中國修辭學、文學的發展，幾乎沒有人將修辭與翻譯活動相提並論，嚴復可說是第一個將「修辭」與「翻譯」結合的人。在漢語的傳統中，「修辭」是寫作文章之章法，寫作與翻譯究竟是否為同質的兩件事，是個有趣的問題。從現代人的眼光來看，或許認為這是截然不同的事情，但自前人的修辭觀來看，或許寫作與翻譯的界線

¹ 另外，如早期的梁啟超曾說過：「近人嚴復，標信、達、雅三義，可謂知言。」（〈佛典之翻譯〉）。郁達夫也說：「信、達、雅的三字，是翻譯的金科玉律，盡人皆知。」（〈讀了璫生的譯詩而論及于翻譯〉），周作人也說過：「信達雅三者為譯書不刊的典則，至今懸之國門無人能損益一字。」（〈談翻譯〉）。

² 羅新璋（編），《翻譯論集》，（北京：商務，1984）：136。

並沒有那麼刻意的被區分為兩種不同的活動。本文試圖從嚴復〈譯例言〉一文中所提的三個譯事楷模為起點，從中、英文化中，對「修辭」的不同看法出發，探討嚴復的修辭觀如何影響其翻譯活動。嚴復在文中所提的三個「修辭」引文出處，雖然皆出於中國的古籍，但筆者認為此時嚴復筆下的「修辭」定義，已不僅僅是中文傳統修辭中的涵義，以嚴復的學、經歷背景，其所謂「修辭」，已是融合中、西修辭觀下的「修辭」。

2. 嚴復的修辭觀以及修辭與翻譯的關係

中國修辭學的歷史，可說是與西方修辭學的歷史相當，在這長久的歷史之河中，發展出許多修辭學派。在修辭學的內容討論上，可分為修辭格和風格兩部分，³在〈譯例言〉中，嚴復除了提到其所援引的修辭傳統之外，也提到修辭格中的幾項手法（此點將於後面說明）。在嚴復的〈譯例言〉中，我們應該注意的是嚴復所提出的修辭傳統，因為在這篇文章中，嚴復將翻譯活動置入中國的修辭傳統中，在此文中，嚴復不只一次提到《易經》與孔子，嚴復不只在此一文中提到這兩者，在《天演論》譯者自序中，他也提及六藝之中「易春秋最嚴」，因此，我們有必要先瞭解這些典籍與人物背後的修辭觀。

中國的言辭與文辭發展，有很長的歷史，從先秦至晚清，言及修辭的書不少，但多為零散的片段，一直要到民國以後，才有稱得上系統的專著出現，全面研究修辭理論及方法。⁴鄭子瑜曾歸納中國歷代修辭學發展的情勢，他認為先秦可以算是修辭思想的萌芽時代。春秋時代的孔子可算是開創中國修辭學的人（周振甫 1）。孔子重視文質，在〈論語·衛靈公〉

³ 此為陳望道在《修辭學發凡》中所做的區分，其中修辭格方面有比喻、借代、比擬、諷刺、析語、藏詞、反覆、對偶等，而風格則分為四組八體：簡約和繁複、剛健和柔婉、平淡和絢爛、謹嚴和疏放。

⁴ 沈謙，《文心雕龍與現代修辭學》，（台北：文史哲，1992）：7。

中曾說道：「辭達而已矣。」另外，在〈憲問〉篇中，孔子進一步提到如何求「達」：「為命，裨諶草創之，世叔討論之，行人子羽修飾之，東里子產潤色之。」因此，若要做到「達」，則需經過起草、討論、修飾與潤色的功夫。這一道道的手續，顯示出語言文字若要發揮作用，是需要反覆修改與加工的。從嚴復的翻譯成品來看，不難看出他對孔子這段話的實踐。對嚴復來說，翻譯的目的在於窮理，他說：「窮理與從政相同，皆貴集思廣益。今遇原文所論，與他書有異同者，輒就謫陋所知，列入後案，以資參考。間亦附以己見，取《詩》稱嘷求，《易》言麗澤之義。」嚴復特別重視學者之間相互切磋，共同討論，以求真理，而翻譯也是窮理的一種表達方式。因此嚴復的譯文中，夾雜著自己對該段翻譯文字或說法的評論與補充，有時也會修改原文內容，其目的僅在於讓真理顯現。後人多以「是否忠於原文」（也就是「信」）這一標準，來檢視嚴復自己的「翻譯」（事實上，嚴復並沒有說自己的作法是翻譯的正法），實在是不瞭解嚴復的本意。

除了孔子的《論語》之外，嚴復也引用了《易經》中的修辭觀。在中國文學史中，最早將「修辭」二字連用的，應為《易·文言》中的「君子進德修業。忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。」其中，「修辭立其誠」也是嚴復所提譯事的第一個楷模。唐朝孔穎達曾進一步解釋「辭」為「文教」，「誠」為「誠實」：

修辭立其誠，所以居業者，辭謂文教，誠謂誠實也；外則修理文教，內則立其誠實，內外相成，則有功業可居，故云居業也。《易經》中的修辭特點，是以人為主，修辭與人的德行息息相關。《易·繫辭下》也這樣的描述：

將叛者其辭慚，中心疑者其辭枝，吉人之辭寡，躁人之辭多，誣善之人其辭游，失其守者其辭屈。

從修辭可以看出一個人的個性與品德，有好的品格，才能做好修辭的工作。有論者認為中國傳統修辭學，是以「誠信」為基礎的，而誠信也是《周

易》修辭學的核心思想。⁵嚴復將翻譯視為修辭活動，同樣重視譯者作為一個作者在人格上誠信的要求。令人覺得有趣的是，一個人所表達的言辭，可以反映出其人格，這樣的修辭觀念在後來竟然會被運用在翻譯上，對原文的「忠實（信）」，與這個人的「忠誠」人格被劃上了等號，忠於原文的做法被描述成為「忠誠」，而對原文加以增刪，則被描述成「不忠」，在中國忠君愛國的文化傳統中，這是多麼嚴重的指控。嚴復所謂的「信」不應被解讀為對某人或某文本「忠誠」，而應該是採他所沿襲的修辭傳統，解釋成信實的人格，也就是說，譯者與作者一樣，應該要注意自己所表達出來的內容，是本著自己的信實之心而對人類有益處，不欺瞞、不掩飾自己的侷限、不隨意附會，亦即誠實的表達譯者的所知。前後特別重視譯者的人格，自然是有感於當時譯者的風氣。在〈譯例言〉中，他批評當時的翻譯狀況，並歸納其原因：

海通已來，象寄之才，隨地多有，而任取一書，責其能與于斯二者[信、達]，則已寡矣！其故在淺學，一也；偏至，二也；辨之者少，三也。

海口通商之後，出現許多通譯人員，但這些通譯人員素質低、學識淺薄、心術不正，「聲色貨利之外，不知其他」⁶。以口譯為主的「通事」如此，以筆譯為主的文字翻譯，情況也差不多。《馬氏文通》的作者馬建忠，也曾經在其〈擬設翻譯書院議〉一文中，提到當時的譯者對於外國語言只是一知半解，若要說到外國文字的「微辭奧旨，與夫各國之古文詞者」，則是「茫然而未識其名稱」。另外一種令馬建忠作嘔的，則是只通外國文字，但中文卻是「粗陋鄙俚」，讓讀者無法讀完譯文。馬建忠也不認為林紓式的翻譯，是值得鼓勵的翻譯，他所批評的第三種譯者，就是那些「轉請西人之稍通華語者為之口述，而旁聽者乃為彷彿摹寫其詞中所達之意，其未

⁵ 王希杰，〈從《周易》說修辭學〉，《修辭論叢》，（台北：洪葉文化，1999）：679-680。

⁶ 馮桂芬，〈采西學議〉，《校邠廬抗議》下卷，《中國近代思想史參考資料簡編》，（北京：三聯，1957）。現引自沈蘇儒《論信達雅》：26。

能達者，則又參以己意而武斷其間」。⁷造成此時翻譯亂象的，都是因為譯者本身的人格問題，他們對翻譯一事不夠謹慎，沒有盡力瞭解原文就自己武斷揣測。對嚴復來說，譯者的態度才是重要的，忠不忠於原文不是判斷譯者人格的標準。譯者如果有足夠的人格修養，則會誠實的盡力將自己的理解表達出來。沈蘇儒在《論信達雅》一書中，論及嚴復翻譯《天演論》的主要貢獻，他認為嚴復讓《天演論》同時具有學術價值和文學價值，進而得到當時知識界的認同和讚譽，如此一來翻譯的地位提升了，而嚴復也使翻譯者能夠進入士人之林，譯作也終於進入文化的殿堂。⁸要提升譯文的地位，只有靠人格端正的譯者才能做到。

在中國的文學史上，修辭兩字的涵義也與翻譯有關。根據《說文》解釋：「修，飾也。」段玉裁作注為「修，洒刷之也，藻繪之也」。在陳望道的《修辭學發凡》中，「修」一字有狹義與廣義的意思，當作「修飾」來解，是其狹義的意思，可以從前引論語〈憲問〉篇十四中，「行人子羽修飾之」得到例證。如果從廣義來說，陳望道認為「修」字應有「調整」或「適用」的意思。相關的用法可以從蘇東坡更動歐陽修語句的例子中看出：

歐陽永叔守涿作〈醉翁亭記〉，後四十五年，東坡為大書重刻，作「泉冽而酒甘」為「泉甘而酒冽」。⁹(鄭子瑜，1)

除此之外，另有曾國藩本欲擬奏文彈劾平江書生李次青，而在文中有「屢戰屢敗」之語，曾國藩幕僚中有人為李次青緩頰，而將「屢戰屢敗」改為「屢敗屢戰」。在這些例子中，其實都沒有對原文加以修改，而只是把字詞的順序顛倒，都符合廣義的「修」字定義。從翻譯的角度來看，「修」作為「調整」的解釋，在某種程度上，體現了翻譯這一活動，翻譯不也是在固定的原文中，以另一種文字的句法加以寫出，由於兩種文字的語法不

⁷ 馬建忠，〈擬設翻譯書院議〉(1894)，現引自羅新璋(編)，《翻譯論集》，(北京：商務，1984)：126-127。

⁸ 沈蘇儒，〈論信達雅〉：27-28。

⁹ 王嘉壁編輯《西山臬》引《泊宅編》。見於楊樹達《漢文文言修辭學》。

同，時而必須將字詞的順序顛倒。從中文的例子中，已經可以明顯看出相同的字詞，在不同排列組合之下，會有截然不同的含意，同一種語言中的字序顛倒，尚且都會造成這種結果，而翻譯涉及兩種語言，字序改變之後造成意思稍有改變，也是可以預期的。由此可知，如果從「屢戰屢敗」到「屢敗屢戰」算是雅格布森（Roman Jakobson）的「語內翻譯」（*intralingual translation*），那麼，中國修辭學傳統中，對於語言經過調整之後的意思改變，是視為非常自然的，反而到了「語際翻譯」的層次時，卻視這種意義改變為譯者十惡不赦的作法。

「辭」這個字，根據《說文解字》十四篇下：「辭，訟也。」朱駿聲在《說文通訓定聲》中指出，「按紛爭、辨訟謂之辭。」由此看來，「辭」有言說的意思。《荀子·正名篇》中有「辭合于說」。「辭」與「詞」經常被人渾用，《說文解字》段注中說：「織文字而成篇章，織詞而為辭。」因此，修辭的「辭」是指成文的「辭」，亦即辭章的「辭」，而不是在文法上的字「詞」。¹⁰所以，修辭的「辭」指的不是小單位的單詞，而是大單位整體的言說，例如《詩經·大雅·板》中有云：「辭之輯矣，民之洽矣，辭之懌矣，民之莫矣。」其中的「辭」，則是指政令文辭。而《周易·繫辭上》也有「鼓天下之動者，存乎辭。」也是將「辭」視為促成行動的言論。陳望道的《修辭學發凡》中對「辭」字的廣義解釋為「語辭」。修辭就是調整語辭，也就是孔子所說的「辭達而已矣」。在該書的前言中，陳望道認為「修辭」的定義應為廣義的「調整語辭」，而修辭的目的則是為了「達意傳情」。既然是為了意與情，則難免「偶有斟酌修改」、「推敲」，而不是只有文字的修飾。由此可知，修辭不應只侷限於文字上的修飾層次，而是要努力達到最後的「傳情達意」目標，嚴復的第二個對照組合，是「達」與「辭達而已」，與陳望道所說的修辭目標不謀而合。

從西方的傳統來看，修辭學本是一門講演的技藝，也是一門規勸的學

¹⁰ 鄭子瑜，《中國修辭學史稿》，（上海：上海教育，1995）：2。

問。修辭 (rhetoric) 一字源自希臘文，意為「言說之人」。嚴復則譯為「言語術」¹¹。歐洲中古的士林學派(Scholastic School)將修辭學列為「七藝」之一，「七藝」指的是：天文、算術、幾何、音樂、文法、邏輯、修辭。而後三者稱為三藝，關係更為密切。中國語法學家金兆梓曾在《實用國文修辭學》一書中，論及文法、邏輯、修辭三者的關係：

文法者，言語律也；邏輯者，思想律也；發諸心，出乎口，何如斯為當，文法、邏輯之事也；修辭學則不惟欲其當，必使吾之言說何如斯可以曉人而動人，使讀者易於領會吾之思想與想像，然後修辭之能事始畢。故示文章之破格或正格，文法之事也，而修辭則在別文章之美惡；示思想之破格或正格，邏輯之事也，而修辭則在識別表現思想方法之巧拙：質言之，文法、邏輯，予人以規矩，而修辭則欲使人巧者也。雖然，欲吾說之足以曉人動人，必吾心口先不背乎律；不然，蒙昧糾紛，乖刺牴牾，或且所解人而不得。故欲修辭乃當先明文法、邏輯以為基礎。¹²

是故，在西方的學術傳統中，修辭學與邏輯學關係更是密切。修辭是運用語言的方法，而在內容上，則涉及其他各種學科。邏輯學的研究對象是思維形式和思維規律，也就是說，人們所說出的話，或寫出的文章，在內容與思維上都必須注意是否符合邏輯的規律，而修辭學研究的目的，則是為了要提高語言表達的效果，探討用字的準確與否、語言表達的方式、以及文章是否條理清楚。¹³「邏輯(logic)」一詞，源自希臘語λόγος(logos)，最初的意思是「詞語」或「言語」。在嚴復的八種譯作當中，關於邏輯學的作品即佔了兩本，除了穆勒(John Stuart Mill, 1806-1873)的《穆勒名學》

¹¹ 嚴復，《穆勒名學》(台北：台灣商務，1968)：引論6。

¹² 金兆梓，《實用國文修辭學》，(台北：文史哲，1977)：4。

¹³ 網站資料：http://jjzx.nau.edu.cn:8080/njsj/web/course3/dzja/dzja_6_1.htm南京審計學院，現代漢語課程網站(2007.2.20)

(1905)(*System of Logic*, 1843)之外，尚有耶芳斯(William Stanley Jevons)的《名學淺說》(1909)(*Elementary Lessons in Logic*, 1870)，可見邏輯學在嚴復譯介西方學術中所佔的地位。《穆勒名學》中即有一部份的篇幅討論語言分析，包括名(names)、詞(words)等。他雖然沒有直接翻譯關於西方修辭學的書籍，但在其翻譯的《穆勒名學》中，便偶爾可見譯文中嚴復所加入的修辭影子。例如，在穆勒的導言第三章篇名為“Or the art and science of the pursuit of truth”嚴復則譯為「論名學乃求誠之學術」(強調為筆者所加)。修辭學中重視「誠」一字，在嚴復的譯文中表露無遺。中、西方修辭學，都談到修辭與人格的關係。嚴復推崇穆勒的邏輯學，認為中國若要富強，必須學習西方的思考推理方式，在人格的要求上，修辭學與邏輯學有相同的看法。

早在嚴復之前，明代的李之藻(1565-1630)與葡萄牙耶穌會士傅汎際(François Furtado, 1587-1653)已合譯過《名理探》(1631)，¹⁴是西方邏輯學進入中國最早的紀錄。不過，研究邏輯學的風潮並沒有因此興起，一直到晚清時期，西方的邏輯學對中國學人而言，還是一個陌生的領域。嚴復翻譯穆勒的《穆勒名學》時，雖然在文中首次以「邏輯」兩字譯“logic”，卻在翻譯書名時，仍舊沿襲李之藻的譯法，而採用中國傳統中的「名」，譯為「名學」，其典故出於先秦諸子中的「名家」，如公孫龍、惠施等人。「名理」指的就是辯名析理，這正是名家哲學的本質。《穆勒名學》的首篇為〈論名學必以分析語言為始事〉，此處所謂「語言」，均包含「文字」。開篇便是：「言名學者，深淺精粗雖殊。要皆以正名為始事。」¹⁵在第二篇〈論名〉中，為了讓讀者更清楚西方的文法規則，嚴復在其案語中，加入許多關於字詞、文法規則的說明，並且舉中文的例子讓讀者更清楚所指，儼然是一專論「名詞」的文法說明。例如在〈有不為名之字必與他字

¹⁴ 譯自葡萄牙科因布拉大學(Coimbra University)出版的邏輯教科書《亞里斯多德辯證法評釋》。

¹⁵ 嚴復，《穆勒名學》(台北：台灣商務，1968)：1。

合而後成名〉一節中，嚴復為了解釋這句話的意思，在案語中說明：「西字區為八類。一曰名物。二曰動作。三曰區別。四曰形況。五曰代名。六曰綴句。七曰綴名。八曰嗟嘆。」¹⁶

嚴復在「正名」的要求上，的確受到穆勒的影響，因為人類的思想要靠語言加以表達，正如嚴復的譯文所示，「語言者，思之大器」(1)。在嚴復寫給梁啟超的信中，也有「文辭者，載理想之羽翼」¹⁷之語，可說與此有異曲同工之妙。如果人們所用的字詞，意義不明，那麼所表達出的道理，一定也是有錯誤的，也就是「使其人於世間之名物。眊然不達其義。苟而用之。則其所窮之理。所致之知。大抵皆誤」。¹⁸這或許可以解釋何以嚴復在翻譯的時候，特別重視字詞譯名的確立，而非引用日文已創出的新名詞，從他的名言「一名之立，旬月踟躕」，可見他對「名」的重視。

嚴復有感於當時「士大夫心術之壞」，且「由今之道，無以變今之俗」，¹⁹因而極力主張變法維新。他認為變法維新必須要以西方為效法的對象。西方的學術、文化與政治，是「天演」下的成功典範。在〈論世變之亟〉一文中，嚴復觀察中西方之相異之處，認為兩者最大而不相容的差別在於「中之人好古而忽今，西之人力今以勝古」，而且「中之人以一治一亂、一盛一衰為人事之自然，西之人以日進無疆，既盛不可復衰，既治不可復亂」²⁰為學術教化之原則。在「原強」一文中，嚴復更提出當務之急：鼓民力、開民智、新民德。為了要引進西方不斷向前進步的觀念，嚴復特別重視詞語的翻譯，認為譯名除了要能符合原意之外，最好還要能夠造成高知識份子間的流行，方便思想的傳播。而他翻譯《天演論》中所創造出的詞語，的確達到他所要求的目的，胡適曾以他的「四十自述」中的一段文

¹⁶ 嚴復，《穆勒名學》(台北：台灣商務，1968)：9。

¹⁷ 嚴復，〈與梁任公論所譯《原富》書〉(1902)，《翻譯論集》，羅新璋編，(北京：商務，1984)：141。

¹⁸ 嚴復，《穆勒名學》(台北：台灣商務，1968)：2。

¹⁹ 致長子嚴伯玉(璩)之家書，引自陳敬之：3。

²⁰ 嚴復「論世變之亟」，同上引：4。

字，說明嚴復翻譯《天演論》後，造成某些觀念和詞語的流行：

《天演論》出版之後，不上幾年，便風行到全國，竟做了中學生的讀物了。讀這書的人，很少能了解赫胥黎在科學史和思想史上的貢獻。他們能了解的只是那「優勝劣敗，適者生存」的公式在國際政治上的意義。...幾年之中，這種思想像野火一樣，延燒著許多少年的心和血。「天演」、「物競」、「淘汰」、和「天擇」等等術語，都漸漸成了報紙文章的熟語，漸漸成了一班愛國志士的「口頭禪」。還有許多人愛用這種名詞做自己或兒女的名字，陳炯明不是號競存嗎？我有兩個同學，一個叫孫競存，一個叫楊天擇。我的名字也是這種風氣底下的紀念品。（歐陽煦，77）

3. 嚴復修辭觀下的信、達、雅與實踐

嚴復在〈譯例言〉中，開宗明義的說：譯事三難：信、達、雅，但卻沒有為這三個字深入加以定義說明，以致於後來的學者只能擅自臆測，希望能為這三個字找到適切的意義。譯界大師也多以「信達雅」為基礎，發展出自己的翻譯理論。²¹例如林語堂在〈論翻譯〉一文中，提出翻譯的三個標準：忠實標準、通順標準、美的標準，顯然與嚴復的「信、達、雅」最相近。林語堂認為「信」就是忠實，「達」就是通順。翻譯界學者對這三個字的解釋，幾乎到了一種直覺式的反應。陳康在〈柏拉圖巴曼尼得斯篇·序〉中，對「信」已不再提出什麼說明，彷彿這一個字的意思，像水晶般清楚。「信」，陳康說，是翻譯的天經地義。關於「達」，陳康提出自己的解釋，認為「達」是指「人從譯文裡可以順利的得到原文中的意義」，

²¹ 劉靖之(編)，《翻譯論集》，(台北：書林，1998)：2。

²²但卻沒有說明這種解釋的依據。²³

嚴復在〈譯例言〉一文中的所闡述的「譯事三難：信、達、雅」幾乎成為日後翻譯準則的代名詞。文中提到翻譯時的三件難事，卻被後人歸納為翻譯的三個標竿，學者研究重點多放在這三個標準的來源，認為嚴復可能受到提特勒影響云云，或是揣測嚴復對這三個標準的優先次序。筆者認為在思考這三個字的涵意之時，應同時對照嚴復所提出的三個譯事楷模，如此將形成三組關係：「信」與「修辭立誠」、「達」與「辭達而已」、「雅」與「言之無文，行之不遠」。嚴復的信、達、雅正是配合傳統中國修辭觀所產生的。

3.1 「信」與「修辭立誠」

學者對於信、達、雅三字的解釋，雖各有異，但均認為其中最沒有爭議的，應該是「信」這個字。王宏志認為，「人們一般把『信』理解作『忠實』。這應該是一個準確的解釋，沒有什麼可爭議之處」。²⁴筆者認為不論中、西，「忠實於原文」之意識型態長久深植於人心，總要將所有的翻譯問題與可能性，以這個概念來概括。例如在沈蘇儒的《論信達雅》一書中，雖然明確寫出「按《說文解字》對『信』的解釋是『誠』也」。但他仍然不免做出這樣的推論：「用現代話說，就是忠實、誠實。嚴復用這個字顯然就是著重在忠實於原文的意思」。從「誠實」到「忠於原文」的推論，是如此的自然而應該。因此，學者多探討「達、雅」兩字的意義。事實上，

²² 引自劉靖之(編)，《翻譯論集》：79。

²³ 關於譯史上對於嚴復「信達雅」三字的解釋，沈蘇儒在《論信達雅》一書中的第三章，整理出學者對「信達雅」三字的說法與評價，現從其中列舉幾位學者對於此三字的解釋：李培恩（1935）認為「信」為「將原文之意義，以及忠實之譯筆表而出之」，「達」為「文意明暢，無晦澀模稜之弊」，「雅」為「文字雅馴，富有美感」；卞之琳、葉水夫、袁可嘉等人（1959）則認為「信」是對原著內容忠實，「達」是譯文暢達，「雅」是譯文優美；馬谷城（1980）認為「信達雅」就是「正確、通順、易懂」。

²⁴ 王宏志，《重釋信達雅》（上海：東方，1999）：80。

「忠實」兩字說得模糊，恐怕沒能將嚴復的想法表達清楚。在前一節中，筆者從中國修辭傳統以及嚴復〈譯例言〉中的第一組關係對照中，認為嚴復的「信」指的應該是譯者的人格。他在〈譯天演論自序〉一文裡，認為古人文章中的智慧道理，經過時間的因素，在今人讀來已有隔閡：

古之人殫畢生之精力，以從事於一學。當其有得，藏之一心，則為理。動之口舌，著之簡策，則為詞。……自後人讀古人之書，而未嘗為古人之學。則於古人所得以為理者，已有切膚精樞之異矣，又況歷時久遠，簡牘沿為，聲音代變，則通遐難明，風俗殊尚，則事意參差。夫如是，則雖有顧訓疏義之勤，而於古人詔示來學之旨，愈益晦矣。²⁵

從上面的引言來看，可以證明嚴復的「信」不應是「忠實於原文」。嚴復認為同一語言中的道理、言詞，即會因古、今的時間因素，而無法絕對表達出來，更何況是不同語言之間的道理，多了語言的隔閡，更是如此。然而，對嚴復而言，各國之間風格殊異的問題，是可以克服的：

雖然，彼所以託焉而傳之理，固自若也。使其理誠精，其事誠信，則年代國俗無以隔之。是故不傳於茲，或見於彼，毫不相謀而各有合。考道之士。以其所得於彼者，反以證諸吾古人之所傳，乃澄湛精瑩，如寐初覺，其親切有味。較之覘畢為學者，萬萬有加焉，此真治異國語言文字者之至樂也。²⁶

不同文化之間雖然有些風俗、語言的隔閡，但是只要其所傳的道理是誠精與誠信的，便能夠跨越國界的障礙，而為世界各地的人所瞭解。譯者或讀者在閱讀外國文章時，也可以用本國的例證或古人的思想加以驗證，這種與原作一來一往的溝通，是讀外文書最大的樂趣。從此段話我們更可以看出嚴復翻譯時，也是遵循這樣的策略，因此在譯文中出現與原著同樣重要的案語，這些案語都是嚴復與異國作者「對話」的結果。

²⁵ 嚴復，《天演論》（台北：台灣商務，1965）：自序1。

²⁶ 同上引。

筆者認為「信」指的是譯者的人格，此觀點已在前文中略有所述，現再舉嚴復所譯《穆勒名學》中的例子加以佐證。穆勒將邏輯學界定為“the science which treats of the operations of the human understanding in the pursuit of truth”。嚴復則譯為：「名學者，所以討論人類心知。以之求誠之學。」接著在同一段文字當中，嚴復加入原文沒有的語句，這些皆與「誠」字相關：

名學者，所以討論人類心知。以之求誠之學。將可以賅心德之用。而亦不悖於古。不戾於俗矣。夫名學雖大，然舍求真實不虛之事理無可言者。而一切名學之所有事。若名。若詞。若類。若界。與凡其學之所統治者。皆為此一大事而起義。人之生也。非誠無以自存。非誠無以接物。而求誠之道。名學言之。（底線為原文所沒有的部分。）²⁷

除此之外，在第四節〈言名學論推知不論元知〉中，嚴復同樣加入「夫以名學為求誠之學，優於以名學為論思之學矣」，以及「誠者非他，真實無妄之知是已」。類似的例子，在《穆勒名學》中，不勝枚舉。

3.2 「達」與「辭達而已」

嚴復在《譯例言》中的第二組對照關係為「達」與「辭達而已」。辭達說在中國修辭學上有著長遠的歷史，清代文人在論「辭」與「意」時，

²⁷ 嚴復，《穆勒名學》（台北：台灣商務，1968）：引論 5。穆勒原文摘錄如下：These various operations might be brought within the compass of the science, and the additional advantage be obtained of a very simple definition, if, by an extension of the term, sanctioned by high authorities, we were to define logic as the science which treats of the operations of the human understanding in the pursuit of truth. For to this ultimate end, naming, classification, definition, and all other operations over which logic has ever claimed jurisdiction, are essentially subsidiary. They may all be regarded as contrivances for enabling a person to know the truths which are needful to him, and to know them at the precise moment at which they are needful. Other purposes, indeed, are also served by these operations; for instance, that of imparting our knowledge to others.

幾乎是一面倒的主張意重於辭，並且遵循明代的崇古傳統。錢塘《與王無言書》中說道：「文者所以飾聲也，聲者所以達意也，聲在文之先，意在聲之先。」其中優先順序以「意」為先，一切以「達意」為主。在〈譯例言〉一文中，嚴復提到關於「達」的字眼有三，一是信、達、雅中的「達」，二是他說明自己的《天演論》是「題曰達旨，不云筆譯」的「達」，三是嚴復引用孔子的話「辭達而已」中的「達」。其實嚴復的「辭達」觀，頗似明代文人的辭達觀。宋濂的《劉兵部詩集序》中也強調「辭達」：「大抵為聞者，欲其辭達而道明耳，吾道既明，何問其餘哉！」劉繪在《答祠郎熊南沙論文書》中說道：「今有謂達者，但曰直陳去雕飾，甚非旨也。夫文章雕飾，自不可少，深厚爾雅，乃其要焉。」劉繪雖然力主雕飾，但絕非贊成「艱深詰澀不可句讀」之作品，他稱之為「文之僻也」。這點與嚴復的翻譯觀相近，他在寫給梁啟超的一封信中，引用韓愈的話來說明所謂的美文：「愈之言曰：『文無難易惟其是。』僕之於文，非務淵雅也，務其是耳。」瞿秋白曾批評嚴復以古文的文言怎麼能夠譯得「信」，而對當時與未來的讀者有怎麼能夠「達」。²⁸殊不知嚴復看重的是道理本身，理之精者、情之正者是不能以「粗獷之詞」與「鄙倍之氣」加以污辱的。嚴復之所以採用古文，乃是因為他認為「文體變化與時代文明程度」成正比。使用隋唐兩代之古文，更可以顯示中國的文明程度。如蜉蝣般無法行之久遠的報館文章體，是「大雅之所諱也」。因此嚴復的譯文並非艱深詰澀而不「達」，只是其所要傳達的對象不同而已。

明代學者論及「辭達」者眾，如蘇伯衡在《空同子瞽說》中，可以看出前人對辭達的普遍看法：「辭達則一二言而非不足，辭未達則千百言而非有餘」。倒是焦竑的看法，可能嚴復會覺得心有戚戚焉。焦竑在《蘇長公外集序》中說道：

孔子曰：「辭達而已矣」。世有心知之而不能傳之以言，口言之

²⁸ 〈魯迅和其秋白關於翻譯的通信〉引自羅新璋(編)，《翻譯論集》，(北京：商務，1984)：265。

而不能應之以手；心能知之，口能傳之，而手又能應之，夫是之謂辭達。

要做到達並不容易，這也難怪嚴復在翻譯《穆勒名學》時，在其案語中常常有「譯事至此幾窮」的感慨。嚴復認為信、達、雅三者，達是最重要的。他指出「顧信矣不達，雖譯猶不譯也」，從此句話可以看出，嚴復認為修辭的確有其必要性，譯者若只憑著誠實的人格，仍舊是不足夠的。嚴復自認為《天演論》便是「達」的表現，他稱自己的作法是「達旨」，而非筆譯。要做到「達」，嚴復所採取的策略是「刪消取徑、全文神理、融會於心、前後引襯」。

在此，嚴復提出三個在翻譯文章的時候，相關的修辭方法，分別是喻、引、襯：

至原文詞理本深，難於共喻，則當前後引襯，以顯其意。凡此經營，皆以為達；為達即所以為信也。（底線為筆者所加。）

「修辭」所指的是作文章的方法。嚴復提到自己在翻譯時，為了能夠達旨，必須採用某些修辭技巧。嚴復已經將他自己的翻譯活動，等同於文章寫作了。中、西方修辭學中，均重視「喻」的使用。亞里斯多德(Aristotle)在其《修辭術(On Rhetoric)》一書中則說過「唯獨只有一般用語、本義用語以及隱喻，方可作為散文的用語」²⁹。又說，「隱喻首重清楚、取悅與脫俗……隱喻的聲音必須清晰，不能牽強，要愉悅，音義皆美」。除此之外，最重要的是，讀者或聽者都喜歡「喻」。亞里斯多德認為，受人歡迎的字詞是隱喻，但隱喻必須「不生僻(否則無法一目了然)，不瑣細(否則無法激盪情緒)」，而且「要能將事物置於眼前，聽者要看的是現在的行為，不是未來的」。³⁰在亞里斯多德的四種隱喻中，最受歡迎的是「透過類比」的

²⁹ “Accepted terms, proper terms, and metaphors, are alone available for the diction of prose”引自*Readings in Classical Rhetoric*, p. 241。

³⁰ “The popular words are the metaphorical, the metaphor being neither remote, since this is hard to see at a glance, nor trite, for this excites no emotion. The third condition is, that the thing should be set before the eyes; for the hearer should see the

隱喻。在中國修辭史上，比喻是古代學者最先論述的語言現象之一，在先秦諸子的作品中，出現大量的比喻來說明事理。《易·繫辭》中也道出比喻使用的法則：「仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物。」以此參照上述亞里斯多德之「將事物置於眼前」，以及要「現在的」行為而非未來的行為，實有相近之處。《說文解字》中也說：「諭(喻)，告也。」意思是「告曉、明曉」。曾國藩在《鳴原堂論文〈蘇軾代張方平諫用兵書〉評》中，讚賞蘇軾「善設譬喻」：

又善設譬喻，凡難顯之情，他人所不能達者，坡公則以譬喻明之。如「百步洪」詩……此文以屠殺膳羞喻輕視民命，以捶楚奴婢喻上忤無心，皆巧於構思，他人所百思不到者，既讀之而適為人人意中所有。³¹

最能與嚴復在譯者自序中說法一致的，應該是陳望道對譬喻的解釋，他說：「思想的對象同另外的事物有了類似點，說話和寫文章時就用那另外的事物來比擬這思想的對象」。閱讀外文作品常會讓譯者想起本國相似的说法，因此，在翻譯時採用本國的「譬喻」方法，應屬自然。嚴復在譯文中，也自行加入原文所沒有的比喻，其目的便是要讓譯入語讀者了解原語文化中所難以理解的事物。透過比喻的使用，譯者擷取譯語文化中熟悉的事物，藉以類比在原語文化中有而譯入語文化中所沒有的觀念，進而達到「他人所百思不到者，既讀之而適為人人意中所有」。從嚴復翻譯的《天演論》中，我們看到譯者希望讀者能夠了解西方思想之深奧詞理，加入譯者的比喻，一切都是為了「達旨」、彰顯原文的意義，這不是翻譯，至少嚴復不認為如此。

在《天演論》〈導言一察變〉中，赫胥黎欲說明人類的歷史，比上自然界一小草的歷史，只能說是小巫見大巫：“Compared with the long past of

action as present, not as future.” 同上引， p. 246。

³¹ 現引自馮廣藝，《漢語比喻研究史》（武漢：湖北教育，2001）：158。

this humble plant, all the history of civilized men is but an episode.”³²嚴復則運用比喻的手法，將之譯為「此區區一小草耳。若跡其祖始。遠及洪荒。則三古以還年代方之。猶襄濁之水。比諸大江。不啻小支而已」。中國的讀者對大江、支流的比喻非常熟悉，對英文episode則不甚清楚，嚴復採用讀者熟悉的比喻，化解了原文中「異」的成分。

至於「引」(又稱「援引」、「引證」、「引語」)，陳望道說：「文中夾插先前的成語或故事的部分，名叫引用辭。」引用故事成語，有兩個方式，一為明引法：明確指出所引的出處；一為暗用法：將成語故事編入自己文中。³³梁朝劉勰(465-?)在《文心雕龍·事類篇》中也論及「引用」：「事類者，蓋文章之外，據事以類義，援古以證今者也」。在宋代陳騏(1128-1203)的《文則》一書中，則有論及援引的作用與方法。在明代，高琦提出修辭九法，³⁴其中便包括引用。引用古人話語或是成語、諺語、俗語的作用在於使文章更具說服力、使語文精練、使語意增強，並使語文生動。至於嚴復譯文中的引用手法，可以從《天演論》中的篇章看出。原文各個篇章只是以羅馬數字I、II、III標示出，嚴復則為每個篇章加入二、三個字的說明，例如在《天演論》導言八中，嚴復加上「烏託邦」說明，其他如「種業」、「佛法」等篇名，則是屬於陳望道所謂的「暗用法」。此外，在佔原書頗大篇幅的「復案」中，更是充滿「明引法」的例子。在「天刑」標目中，為了說明天演不守公道，天地不仁，嚴復則援引易經、老子在這方面的思想。而在「論性」標目中，則補充宋儒之性論加以說明。

「映襯」的修辭法，是「揭出互相反對的事物來相映相稱的辭格」，³⁵屬於秀之修辭方式。根據《文心雕龍》的說法，「秀也者，篇中之獨拔者

³² Paradis, James ed. *Evolution & Ethics*. (Princeton: Princeton UP, 1989): 60.

³³ 陳望道，《修辭學發凡》(上海：上海教育，2003)：105。

³⁴ 高琦之修辭九法分別為：起端、敘事、議論、引用、譬喻、含蓄、形容、過接、繳緒。

³⁵ 陳望道，《修辭學發凡》(上海：上海教育，2003)：105。

也，秀以卓絕為巧」。³⁶沈謙也指出秀之修辭法的效果：

秀之工者，妙比天成，俊逸而特出。或直探本心，氣盛意足，竦人耳目；或絕妙好辭，不同凡響，出人意外；或出語精警，巨細靡遺，引人矚目。³⁷

陳望道說明映襯乃是「揭出互相反對的事物來相應相稱的辭格」，可分為兩類：

一是一件事物上兩種辭格兩個觀點的映襯，我們稱為反映；二是一種辭格一個觀點上兩件事物的映襯，我們稱為對襯。作用都在將相反的兩件事物彼此相形，使所說的一面分外鮮明，或所說的兩面交相映發。³⁸

嚴復在《天演論》的行文當中，映襯的例子時有所見，例如在導言一中寫道怒生之草「夏與畏日爭，冬與嚴霜爭」，而且小草也會受到其他攻擊「上有鳥獸之踐啄，下有蟻蝮之嚙傷」。³⁹

3.3 「雅」與「言之無文，行之不遠」

在〈譯例言〉中，嚴復說道「信達之外，求其爾雅」。他認為爾雅是讓文章流傳久遠的因素。對於「雅」，嚴復並沒有太多著墨。明代費經虞的《雅論》中，將作品的風格分為十六種，其中包括「典雅」。其《雅論》乃為作詩的正確法則，取「雅正」之意。雅的本意為「正」。在沈蘇儒《論

³⁶ 引自沈謙，《文心雕龍與現代修辭學》：334。

³⁷ 同上引。

³⁸ 陳望道，《修辭學發凡》（上海：上海教育，2003）：94。陳望道所舉的第一種兩個觀點的映襯，例子為「好聰明的糊塗法子」、「雅的這樣俗」或「活活的要渴死了」。第二種例子則為「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」或「只許州官放火，不許百姓點燈」。

³⁹ 嚴復，《天演論》（台北：台灣商務，1965）：1。赫胥黎原文摘錄如下：The native grasses and weeds...they fought against the droughts of summer, the frosts of winter...they filled up, as they best might, the gaps made in their ranks by all sorts of underground and overground animal ravagers.

《信達雅》一書中，對「雅」字的字源與意義做了一番探討。他認為後人對「雅」的解釋多為望文生義，喜歡將之解釋為「高雅」、「典雅」、「古雅」等詞，過分強調嚴復譯文的文學藝術價值。他以為嚴復從來沒有承認自己所追求的是「古雅」、「高雅」，況且嚴復所翻譯的內容，並非文學，因此他認為應從「正確」、「正軌」去理解這個字。筆者同意這樣的論點。

翻譯時的正軌為何？在嚴復寫給梁啟超的信中，或許可以看出一點端倪。在這封信中，他除了說明正確的翻譯文體，應以隋唐古文為之，也說明翻譯歐洲近世文章之前，應該要先為其律令名義：

然必先為之律令名義，而後可以喻人。設今之譯人，未為律令名義，闖然尋西文之法而為之，讀其書者乃悉解乎？殆不然矣。⁴⁰

嚴復認為由於所傳達的學理非常深奧，讀者必須要讀過中國古書，才能來閱讀。他所要做的，是靠著文章本身的道理，而能夠行之久遠，為了某種目的而產生短暫宣傳性的文章，不是他所願意做的，是「大雅之所諱」。

4. 結論

從嚴復的相關論述中，不難看出他所師承的修辭觀，是儒家的修辭觀，其中最明顯的莫過於「辭達」與「正名」。名正了，所言之理才不會有誤；辭達了，說話者的意圖才能傳達給讀者而流傳久遠。將嚴復的信、達、雅置於中國的修辭傳統中，讓我們讀出與過去根深蒂固的「忠實原文」觀念完全不同的意義。回到本文最開始的問題，翻譯是否可以視為一種創作，譯者是否可以提升成為作者，而運用各種積極的修辭技巧？從嚴復的譯作中，我們看到了答案，諷刺的是，後人竟不斷的用「忠實於原文」來檢視嚴復，還不時高舉「信」的緊箍咒，不但加在自己身上，也要別人也

⁴⁰ 〈與梁任公論所譯《原富》書〉，羅新璋(編)，《翻譯論集》，(北京：商務，1984): 141。

戴上。

在嚴復〈天演論·譯例言〉一文中所揭示的翻譯準則信、達、雅中，學者多認為他最重視的是「達」。只是眾多學者將「達」解釋為「通順」、「暢達」，則有其可議之處，這點王宏志在其〈重釋「信、達、雅」〉一文中，已有說明。從修辭學的角度，佐以中國修辭史的發展來看，更是可以證明嚴復的「達」不是文句、句式上的通順之意思，而是「以意義為本」⁴¹的達，是一個「動詞」的達，而不是「形容詞」的達。在這個動詞的背後，我們看到譯者努力將原作者和自己的意思傳達給讀者，為了傳達意思，譯者嘗試與原作者對話，也與讀者對話。在嚴復所加入篇幅頗多的案語中，我們看到一個有血有肉的譯者，有時踟躕於一名之立，有時感慨於自己技窮，但永遠要求自己「傳達」意義而不僅僅是「轉換」意義。

⁴¹ 王宏志，《重釋信達雅》（上海：東方，1999）：82。

參考書目

- 王宏志，〈重釋信達雅：論嚴復的翻譯理論〉，《重釋信達雅》，上海：東方出版中心，1999。
- 王希杰，〈從《周易》說修辭學〉，《修辭論叢》，中國修辭學會、台灣師大國文系(編)，台北：洪葉文化，1999。
- 王籛常，《民國嚴幾道先生復年譜》，台北：商務，1981。
- 史華茲(Benjamin Schwartz)，《尋求富強——嚴復與西方》(*In Search of Wealth and Power—Yen Fu and the West*)，葉鳳美(譯)，南京：江蘇人民出版社，1996。
- 田默迪(Matthias Christian)，〈嚴復天演論的翻譯之研究與檢討〉，《哲學與文化》，19:484-498(民 64.9)，現據海軍總司令部(編)，《嚴復生平、思想論集》。
- 李廉，《周易的思維與邏輯》，安徽：人民出版，1994。
- 沈謙，《文心雕龍與現代修辭學》，台北：文史哲，1992。
- 沈蘇儒，《論信達雅：嚴復翻譯理論研究》，台北：台灣商務，2000。
- 金兆梓，《實用國文修辭學》，台北：文史哲，1977。
- 林保淳，《嚴復》，台北：幼獅文化，1988。
- 周振甫，《中國修辭學史》，台北：洪葉，1995。
- 易蒲(宗廷虎)、李金苓，《漢語修辭學史綱》，吉林：吉林教育，1989。
- 袁暉、宗廷虎(編)，《漢語修辭學史》，山西：山西人民出版社，2002。
- 郭正昭，〈嚴復〉，《中國歷代思想家(十九)嚴復、康有為、譚嗣同、吳敬恆》，台北：台灣商務，1999。
- 陳正治，《修辭學》，台北：五南，2001。
- 陳敬之，〈嚴復(上)〉，《暢流》，28:8:p.2-4(民 52.12)，現據海軍總司令部(編)，《嚴復生平、思想論集》。
- 陳福康，《中國譯學理論史稿》，上海：上海外語教育，2000。

- 陳望道，《修辭學發凡》，上海：上海教育出版社，2003。(初版為1932年)
- 黃克武，《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》，台北：允晨文化，1998。
- 黃瑞霖(編)，《中國近代啟蒙思想家——嚴復誕辰150周年紀念論文集》，北京：方志，2003。
- 馮廣藝，《漢語比喻研究史》，武漢：湖北教育出版社，2001。
- 賀麟，〈嚴復的翻譯〉，《東方雜誌》，22:21:75-87(民14.11.10)，現據海軍總司令部(編)，《嚴復生平、思想論集》。
- 鄭子瑜，《中國修辭學史稿》，上海：上海教育出版社，1995。
- 鄭子瑜，《中國修辭學史》，台北：文史哲出版社，1990。
- 歐陽煦，〈海軍歷史人物介紹——嚴復〉，《海軍學術月刊》，17:9:68-80，現據海軍總司令部(編)，《嚴復生平、思想論集》。
- 劉靖之(編)，《翻譯論集》，台北：書林，1998。
- 韓迪厚，《近代翻譯史話》，香港：香港中文大學校外進修部，1969。
- 羅新璋(編)，《翻譯論集》，北京：商務印書館，1984。
- 嚴復，《天演論》，台北：台灣商務，1965。(初版為1898年)
- 嚴復，《穆勒名學》，台北：台灣商務，1968。(初版為1905年)
- Benson, Thomas W. and Michael H. Prosser (ed.). *Readings in Classical Rhetoric*. California: Hermagoras Press, 1988.
- Mill, John Stuart. *A System of Logic*. Toronto: University of Toronto Press, 1974.
- Paradis, James and George C. Williams (ed.). *Evolution & Ethics: T. H. Huxley's Evolution and Ethics with New Essays on its Victorian and Sociobiological Context*. Princeton: Princeton UP, 1989.