

昇華：番異及/即翻譯

張上冠*

摘 要

普遍流行於我國翻譯界的一個觀點是認為外國人對中國典籍的外譯總是難免謬誤，因此這種「番異」必須予以批判及糾正。問題是本國人自己從事本國經典的外譯時，我們同樣會落入相對的「番異」牢籠，因為我們對於外語知識掌握的不全和外國人對於中文駕馭能力的不足在性質上是類同的。其實任何需要翻譯的東西都是有意義之物，也正因如此，翻譯才能成為「有意義的」行為。任何翻譯者的「參予」(participation)都是伽德瑪(Hans-Georg Gadamer)所提出的 take part in 而非 take part。職此之故，無論翻譯者國籍為何，外語能力如何，「華」與「番」共同的翻譯努力提供了原作品得以不斷「昇華」(即意義不斷播散翻新的變化)的動力。

關鍵字：番異、翻譯、參予、昇華、播散

* 國立政治大學英國語文學系

Sublimation: Barbarization et/est Translation

Chang, Shang-Kuan *

Abstract

Prevalent in the circle of translation in our country is the misconception that foreign translators tend to make mistakes in translation of Chinese classics. This, it seems to me, is the origin of what I have called “fanyi” (番異)-- i.e., “barbarization”-- of which many a foreign translator is wrongly accused. Irony comes when we realize the fact that even a native translator, with his/her not-so-perfect command of a foreign language, can never succeed in producing a “perfectly correct” translation into a foreign tongue much as a foreign translator who, with his/her limited linguistic competence in the Chinese language, cannot be immune to mistranslation of some sort. I argue that everything that requires translation is in the first place a thing with/of meaning, which in turn renders translation a meaningful act. The “participation” (à la Gadamer)-- i.e., “taking part in” rather than “taking part”-- of all translators, whether native or foreign and despite their translation talent, provides the momentum needed for the ever-changing “sublimation” (tantamount to the constant dissemination of meaning) of the original text.

Keywords: barbarization, translation, participation, sublimation, dissemination

* Department of English, National Chengchi University

謎

We dance round in a ring and suppose,
 But the secret sits in the middle and knows.
 --“The Secret Sits,” Robert Frost

對於詩和翻譯的關係，佛洛斯特曾經說過一句大概是眾所皆知的名言：Poetry is what is lost in translation，然而佛洛斯特緊接下來的另一句名言：It is also what is lost in interpretation，知道的人或許相對就少得多了。如果我們細心擷取並真實服膺佛洛斯特的訓誨，面對那首被援引在論文卷頭的詩作，我們顯然陷入了某種雙重的「兩難困境」(aporia)：我們不可翻譯此詩（因此只好保留原文），我們不可詮釋此詩（因此只能保持沉默）；然而就此時此地而言，我們又不能不詮釋此詩（否則論文無法繼續前行），我們也不能不翻譯此詩（因為翻譯即是詮釋），反之亦然。顯然，這個雙重的兩難困境只部分存在於佛洛斯特的視野之中，因為他只重視其中一個不可譯/釋的兩難，然而弔詭的是他的「重視」卻也形成了某種盲點，讓他無法看見另一個不得不譯/釋的兩難。據此，我們或許可以提出下面這個論點：這個(the one)兩難和另一個(the other)兩難同時構成了一個複雜難題的兩面，此即，如果詩不（先）經過翻譯與詮釋，我們如何得知失落在翻譯及詮釋之中的是（原）詩的什麼原旨？而其本意又是如何在譯/釋之中失落的？如此看來，翻譯及/即詮釋根本無法避免，甚至還是必要的，因為意義正是需要如此才能被理解。

佛洛斯特的例子說明了詮釋者及翻譯者必須面對的一個典型問題，此即，如何處理（料想中）做為意義創生的原作者對其作品所擁有的優惠理解？簡言之，原作者真的比他者更瞭解自己的作品，或者引申來說，原作者真的比他者更瞭解自己嗎？這個問題的答案一般說來沒太多爭議，大多

數人會主張自然是原作者勝過他者；畢竟一個人如果不瞭解自己，又有誰可勝任呢？但是上述問題/答案中有個難題：原作者如何在達到自我瞭解的高度時，同時又能避開下面這個有關他者的矛盾：由於「(作者)瞭解他者對作者自己的瞭解不如作者自己瞭解自己」這個斷言當中已經存在著「自己瞭解他者」做為「他者瞭解自己」的相對位置，因此，假如自我理解必然勝過他者理解自我，自我對他者的理解其實就必須遜於他者理解他者(自己)。如此，一個惡性的「詮釋循環」讓自我和他者的相對理解成為難解的懸案。自知之明於是暗藏了自知之冥，這對於「自我的自我」和「他者的自我」(以自我所具的雙重意義來看)而言都是適用的。明/冥之中，意義的清澄透明其實仍然是個假象，因為自我理解永遠和自我對他者的理解(或者可以說，自我對他者對自我的理解，即某種特殊的、在相互理解下/中的對望互觀：*mise-en-abyme*¹現象)相互綁束在一起，並且共同構成了對相關意義的「整體」理解。據此，銘刻在德爾菲(Delphi)的阿波羅神殿上的古老諺語：「認識自己」²於是有了不同的意義：一個人正是可能無法完全理解自己才會對自己有「認識自己」的要求。而蘇格拉底的名言：「我知有所不知」³同樣得到了回響。每個人都有知識的匱乏，知道自己有所不知於是成了求知的動力。那種虛妄的全知——不論是自我的全知或者對他者的全知——只會封閉了知識的流動，扼殺了意義的豐富性。

¹ “placing in abyss”或“placing in infinity”。這句話本指一種視覺效果，將一物置於兩面鏡子之間，使其產生無數反射影像。解構學者常將其暗喻為語言之間的「互涉性」(intertextuality)。我在此則用來比喻一種主體之間的相對性。

² “know thyself”。據(Pausanias)說這句話被銘刻在阿波羅神殿的前庭門上。希臘人認為人無法完全理解人的一切思想與精神，由此推理人也無法完全理解自身。

³ “I know that I don't know”。蘇格拉底這句名言經常被誤解/譯為“I know nothing”。史托克斯(Michael Stokes)解釋說蘇格拉底意指：“One cannot know anything with absolute certainty but can feel confident about certain things”。請參見其所著之*Apology of Socrates*，頁18。

訛

Traduttore, traditore
--Italian proverb

如果自我和他者一起參予了意義的開展且必須以對望互觀的方式來相互對待，那麼佛洛斯特對自己的詩作—就論文前頭所提供的那首“*The Secret Sits*”而言—所做的有關翻譯與詮釋的評語就可能有了新的意義。佛洛斯特對釋/譯者所提出的警語是對的，「秘密」依舊是藏在詮釋的循環所面向的中心之中且秘不可言/知—無論我們如何在中心的四周環讀圓解並企圖破譯解密；佛洛斯特對自己的誠言也是對的，因為「我們」(We)包括了「我」(I)，所以沒有任何人可以真正知曉秘密。如此，這首詩裏的秘密就像是密/密封在一個絕對的“*hermetic seal*”⁴之中，永遠不會被透露/洩漏半分。然而，按照這種邏輯，如果一首詩的真正意義可以比喻成一種秘密，佛洛斯特就無法不再次陷入了自我的矛盾：佛洛斯特是正確的，因為“*The Secret Sits*”的意義終究是個謎，所有的猜測、推想、臆度，都是「訛」的表現，沒有一個足以成為謎底；然而佛洛斯特也是錯誤的，因為他的詩做為謎題本身弔詭的也是謎底本身。換言之，這首詩自我實踐且成為了某種自我說/證明了詩的主張的「後設詩」(metapoetry)⁵。佛洛斯特於是完成了一個標準的悖論，就像一個說謊者自我告白自己說謊一般，從而陷入了真實及/即謊言的兩難狀態。理應是秘密的詩意/義，卻在宣告自身為秘密時，洩露了秘密的本質。事實本應是：真正的秘密就只能是秘密(同一律?)，

⁴ 據說 *Hermes Trimegistus*—這個由希臘神話中神的信使 *Hermes* 和埃及智慧之神 *Thoth* 所湊合的名字—擁有神奇能力，可將寶箱密封，不讓任何人打開而知其內容。這即是 *hermetic seal* 的來源。然而封存者按理自然知道封存物為何，同理，不讓秘密洩露者自然知道秘密為何。

⁵ 明顯的例子之一是 *Archibald MacLeish* 所寫的“*Ars Poetica*”。其中最著名的詩行 /*A poem should not mean / /But be/*相當反映了後設詩的自覺特性。

絲毫無由讓任何人知悉其內/外，也不會有任何自行洩秘的可能。任何能被任何人知道的秘密就不會是真正的秘密。

如此想來，「訛」做為釋/譯行為的一個隱喻就值得再思，因為訛似乎標示了猜謎的結果。佛經裏有個「盲人摸象」的故事⁶或許可以用來對謎與訛之間的關係做進一步的說明。一般人論及「盲人摸象」時總把它看成是「以偏蓋全」、「斷章取義」這些成語的例證(example)。我們認為盲人摸象僅觸及象的部份，因而無法像明眼人那般可以盡窺全象之貌。問題是：誰是真正的明眼人？而明眼人又憑什麼得以盡窺全象之貌？葉維廉在《歷史、傳釋與美學》這本書中，曾經舉出三點來駁斥可知全象的謬誤。第一，只從單一角度觀象，得到的只是片面之象；而以不同角度遞次觀象所得到的重疊印象或可宣稱等於全象。第二，上述宣稱的全象仍然不等於真實的「象之為象」，因為觀象者必須先依賴事先有關象的知識。第三，不同的觀象者有不同的選擇，因此「無一能說：已得全象」(19-20)。葉氏從詮釋學的觀點來探討盲人摸象的故事自然有其精闢之處。第一點的反駁其實是建築在「時/空間距離」所造成的差異無法克服這個事實上。第二點反映了「詮釋循環」(hermeneutical circle)中整體和部份相關的重要性。第三點則是立基於「詮釋意識」(hermeneutical consciousness)因人而異的論點。葉維廉所提的三點雖然有效的推翻了一個真正明眼人(做為一個全知的詮釋者)的存在可能，但也同時引出了一些葉氏並未真正回答的問題：到底有沒有全象？或弔詭的來說，全象的真相/象是什麼？

葉維廉對「盲人摸象」的一個「結論」是：「全象是一個不易確立的東西。」(20)然而這句話雖然表示全象在現實上難以確定，但卻多少暗示在理論上存有可能。問題是盲人和明眼人所見之象究竟是什麼呢？我們注意到盲人所見僅管只是片面之象，但這個盲人之象卻仍有其複雜性。「大

⁶ 請見《大般涅槃經》。北涼天竺三藏曇無讖譯述之版本將此譬喻列入第三十卷，師子吼品第二十三，而後秦釋道朗則將其置入第三十二卷，菩薩品第十之六。兩個版本的內容一致，顯然同中有異，異中有同。

象」以「物象」呈現自己（表象？現象？），然而在盲人之「眼」中這個做為「對象」的大象卻無法在其盲眼中「形象」成為「映象」。不過既然「摸/觀象」（以摸代觀）的行為已成，在盲人心中勢必可以留下「印象」，甚至某種「心象」。可是上述這些不同的「象」仍舊是個「假象」，永遠無法真正等於做為「真象」的大象。這也就是說，當人必須以語言來表現「象之為象」，「語言之象」終究是一種「意象」，真象還是在語言之中隱顯不明成為「亂象」。反過來說，明眼之人縱使面對大象、眼觀真象，而做為對象的大象在表象及現象之中或可在明眼之中形象成映象或物象，並在心中烙下印象或心象，但這仍然還是假象而非真象。同理，除非明眼人永遠保持沉默，一旦他/她必須以言語文字來表意傳義，語文所造成的意象終究不是全象更非真象本身。「大象無形」的說法或許在這個佛經譬喻裏可以獲得某些回響，而前頭所提出的，訛做為譯/釋行為的一個隱喻也多少值得（再）再思。

誕

Since the important works of world literature never find their chosen translator at the time of their origin, their translation marks their stage of continued life. (71)

重要的世界文學作品在其誕生的時代都沒有發現它們命定的譯者，所以它們的翻譯便標誌著它們生命延續的階段。⁷

⁷ 這個表面上屬於「我的」翻譯其實「故意」綜合了一位學者陳永國既有的兩種不盡相同的翻譯。如此，多少表達了本論文所強調的知識的共有/構的重要性，也同時突顯了任何自我都無法自外於差異的遊戲。陳譯的兩種異/譯文請見《翻譯與後現代性》，頁4及頁23。

—〈譯者的職責〉，班雅明

就一個詮釋的類比而言，盲人摸象的寓言可以和美國文學批評家賀許(E.D.Hirsch)的文學理論做個對比。在《詮釋的合理性》(*Validity in Interpretation*)這本書中，賀許區分了「意義」(meaning)及「衍義」(significance)兩個概念。前者是指作品的「可確定的」(determinate)，基於作品原作者意圖的，且不會改異的文意，而後者則隨詮釋者、讀者以及時空的不同，可以產生不同的引申之義。賀許理論的矛盾在藍崔奇亞(Frank Lentriccia)和侯依(David Couzens Hoy)所分別撰寫的《新批評之後》(*After New Criticism*)和《批評圈》(*The Critical Circle*)這兩本書中有公允的批判，我們不必在此贅敘。⁸我們只需質問一個和本論文相關的議題：作品之中那個基於原作者、不因人而異、但可完全確定的文意縱使存在，我們又是如何得以知其全貌的？如果巴爾特(Roland Barthes)主張的「作者已死」可以成立，文意的決定勢必成為詮釋者通過對作品的閱讀而重建出的結果，如此，作者的原意和我們所認知的作者的原意——即「真象」與「片面之象」——是有出入的。如果作者仍在，面對一個已完成的作品，作者顯然兼具了讀者的身分，而其對作品文意的闡述，也不得不面臨詮釋意識與語言符號之間並不全然可以得到一對一的對應這個困境，而在作者重述其作品之文意/義時，我們做為「另一個」(an-other)讀者仍然必須面對上述的困境。簡言之，在任何一個人的詮釋行為中，他/她至少必須面對三種意義產生的狀況：一是詮釋作者本人，二是詮釋作品本身，三是詮釋作者本人詮釋其作品本身，而這三個狀況還是源自詮釋者本人並且一般會認為必須建築在詮釋者本人是位「夠格的」或是「理想的」詮釋者這個先決條件上。也就

⁸ Lentriccia 稱 Hirsch 的看法為一種“hermeneutics of innocence”，而 Hoy 則抨擊 Hirsch 犯了“begging the question”「以假設為論據」的毛病：“He begins by noting that there cannot be reproducibility without determinate meaning and goes on to assert that since there is reproducibility, it follows that there must be determinate meaning.” (18)。

是說，詮釋者必須要有「一定的」詮釋能力才能從事「合格的」詮釋行為，提出「比較正確的」詮釋。然而問題的癥結是：誰是夠格的或理想的詮釋者？判定什麼是「夠格的」、「理想的」、「合格的」、的標準又是什麼？而「比較正確的詮釋」的說法難道不又暗示了有「完全正確的詮釋」的可能？如果在詮釋者都具有夠格的條件下，我們真能確定其中有位能提出最正確的詮釋嗎？而任何被提出的詮釋又如何和原作的作者所原創的那個歷史原意/義（如果存在的話）相對等呢？

在一定的程度上，賀許認定的「意義」正像是「盲人摸象」中明眼人所以為能夠完全理解的全象，其主張的「衍義」則像不同的盲人所掌握的片面之象，甚至非象之象，因為他們所知和象之為象無關。然而如前所論，不管是盲人或是明眼人都無能獲致那個始終「在那」卻永遠不「在此」再現的真象。賀許所以為在那的「意義」終究還是在此的「衍義」，因為賀許畢竟不是原作者。正如同沒有一位詮釋者或讀者可以是原作者一般，我們都只能在詮釋中不斷臆測理解意義為何。因此，如果我們承認意義是個受歷史制約的產物，原作品即便在原創時曾經存有原始的意義，但在其面臨詮釋之際，作品卻是在「此地此時」(*hic et nunc*)和詮釋者發生接觸，因而產生了一個經過媒介中繼(*mediated*)的「再現」(*representation*)的意義。詮釋者的詮釋行為顯然是至關緊要的，因為沒有他/她的傳遞/釋，原作品就毫無生機可言。借用班雅明(Walter Benjamin)所說的，詮釋者的功能就像是翻譯者那樣，給予了原作品「後繼的生命」(*afterlife*)，或者用德希達(Jacques Derrida)的話來說，原作品因而得以「存活」(*sur-vive*)了下來。⁹換句話說，意義作為「歷史的存有」(*historical being*)終究是「有限的存有」

⁹ 班雅明的原文是 *Überleben*，德曼(Paul de Man)在《理論的抗拒》*The Resistance of Theory* 一書中解釋說這是指超越自身死亡的生存。換言之，原文已經死亡—它的成熟過程(*Nachreife*)已經結束—譯文代表了原文的來世生命。德希達在〈巴別塔〉“*Des Tours de Babel*”一文中特別強調班雅明對生命的看法是從歷史生命的角度，而非從有機肉體生命的角度出發。如此，原作的存活顯然不是指其物質性而是精神性的生命延續。

(finite being)；有限的存有如果有一絲無限的希望，或許只能寄望於己身不斷的分延/變化，企圖以不同的面貌與形式繼續存在下去。妄想個別有限生命的「存有」(being)能夠成為永恆不變且涵蓋一切的「存有」(Being)，終究是在追逐一個「妄相/象」(phantasma)，而這個妄相/象在存有不斷的成住壞空的「變化」—be(com)ing—之中，還是如夢幻泡影無以為繼。這一點或多或少可以解釋「意義」在中文裏是以雙字詞這種暗示同中有異、互相鉤聯、相對共存、一中有二的面貌出現，同時也可說明「意義」的英文「對象」(counterpart)，即其英譯 meaning，其中的-ing 字尾似乎暗示了持續變化的必要，而做為一個「動名詞」(gerund)，這個 gerund(拉丁文：gerere)所蘊藏的各種動性：bear, carry, have, hold, pass, display, manage, regulate, carry on/out, transact, do, accomplish, etc，在在暗示了 meaning 各種不同的歷史效應。簡言之，意義在歷史中總是以不同的意義再現在不同的詮釋行為中。

如此，詮釋者可以說在「意義的變化過程」(「訛」的另類意義)之中扮演了催化或者催生的角色(或者催的相反：摧)，因為他/她賦予了原作新的生命，也就是說讓原作品的意義誕生了新的可能；而由於每位詮釋者都是「獨一無二的」(sui generis)不同個體，他/她所催生的新意義自然也都不盡相同。這個反思讓我們可以再次探索「盲人摸象」可能帶來的啟發。論文前面提及明眼人及盲人對「真象」的理解其實都可說是一種「訛」的表現，因為無法經由語言或文字的媒介而獲致立即且圓滿的再現。盲人之訛與明眼人之訛，就訛所涵蓄的「錯誤」之義而言，兩者之間的錯誤等級必須先有一個明確的標準方能決定。然而如前所述，做為明白確定標準的那個真象其實正是問題的癥結所在，因為大象無形而真象無以名狀。因此，當明眼人以自己的標準來衡量並責難盲人之訛時，一種「以訛傳訛」的特殊現象於是出現。我們不禁想問：如果訛不是真的話，訛上加訛能帶出真象嗎？而一個人在宣稱自己比他者更瞭解他者自己時豈不同時承認

他者也可以比自己更瞭解自己做為他者的他者？我們注意到，盲人「摸」象，顧名思義，描述的是盲人藉著觸摸的行為來理解真象，而故事中的明眼人卻是以觀看來理解；這是兩種截然不同的理解方法。換句話說，不論是眼觀還是觸摸，兩者各自完成了一個不同的理解嘗試或者說對真象/相的開展。此外，就算盲人和明眼人有所差異，兩者的理解即便也都是「訛」，但兩者之訛卻不等於「謊」，反而是在差異的區分下展現不同的真實，因為他們之間的差異正是導致不同理解以及不同之訛的原因。

盲人和明眼人之間無法化約的差異說明了沒有人可以對另一個人的內在經驗—或用德希德的說法：「生活過的經驗」(lived experience) (Derrida 1973 : 39-39)具有立即且圓滿的理解。從解構的角度來看，這個有限的理解並非全然是負面的，因為它提醒了我們每個在時空中醞釀出的生命經驗都是獨特的，不容任何的簡化作用於以稀釋。換言之，表面上針對（看似）同一事物所引發出的兩種似乎相同的經驗—正如盲人摸象的故事所顯示的—其實是持續在德希達所稱的「延（宕）異（化）」(différance)之中不斷變化，而變化的結果是不同的經驗依舊互為對應，就連自我的經驗也會隨之展現新的面貌。這就像是在同一天慶祝同樣歲數生日的雙胞胎仍然是兩個不同的生命個體，而一個人在不同的生日當天也會展現出不同的生命經驗。每個人的（第一個）誕生日雖然可以說是其生命的開始，但那個獨一無二的歷史時刻卻無法永遠保持原樣，而是在每一次慶祝生日的嶄新時空中獲得新生的意義。就一個文字類比而言，意義的產生及變化正是「誕」這個 *différance* 的另類中譯約莫/依稀所嘗試/企圖表達的，因為意義的生命—這讓我們一併想起德希達所主張的「存活」和班雅明所標舉的「後繼的生命」—正是在持續不斷自我更新、重生、再創的過程中得以繼續繁衍，不斷延長下去。

謙

謙謙君子，用涉大川，吉。¹⁰

—《周易》

謎、訛、誕這三個隱喻分別指涉 1.了意義的原始本源其實是無底深淵，2.意義的詮釋行為其實是相對互補，3.意義的變化過程其實是朝向無垠限。用解構的語言來說，第一點標示了「原始的差異」(original difference)對始源意義所做的內在鬆動，第二點標示了「差異的自由活動」(free play of difference)對意義的不斷影響，而第三點則標示了差異的差異變化對意義的終極「圓滿」(entelechy)所做的持續推翻。在一定程度上，這三點或許可以共同標誌了德希達的 *différance*，即同時讓意義在 *differ* 和 *defer* 共同運行之間持續不斷生成變化。

Differing 和 *deferring* 所造成的不斷的 *difference* 和 *deferment* 雖然讓意義持續在謎、訛、誕之中不斷變化，但這個變化終究並非語言自身所自行產生，而是和語言的使用者息息相關。語言的意義變化的確制約了語言的使用者，然而畢竟還是我們在使用語言而非相反的情況。這一點使得語言不致淪為無生命的機械性運轉，而是永遠和語言的使用者其生命情境有關。這個生命情境，簡單來說，就是不斷的生命變化或者說不斷變化的生命現象，也就是前面所提到的，有限的存有(*being*)從來都不是形而上的存有(*Benig*)，反而是以從不間斷的分延變化 *be-(com)-ing* 來和世界接觸。語言的意義，換言之，總是和人有關係的：*of the people by the people, and for the people*；語言，如海德格(*Martin Heidegger*)所說的，正是人的存有唯一的

¹⁰ 朱熹在《周易本義》注曰：「以柔處下，謙之至也，君子之行也。以此涉難，何往不濟。」我感興趣的是文中的「涉」字和「濟」字，因為兩者都和「渡過」之義有關。就 *translation* 的字源而言：*carry*，*bear*，*convey*，*transfer*，*transfer*，*change* 等等，都和這個「涉大川」的比喻有意義上的「互涉」。

住所。然而，正因為人是有限的存有，人在語言之中對所接觸的世界所嘗試的理解終究還是有其侷限性的理解。就翻譯及詮釋而言，這個有限性讓我們不得不以謙虛的生命態度來和意義遭遇——即以一種「自知已有所不知」的態度，誠實的接受自己的無知之知並虛心接納他者之知。同樣的，以文字的隱喻來說，前者如果可以用一個「謙」(deferential)字來表示，後者則是一個「知己」(confidant)的可能。「謙」至少有兩個面向，其一是對自己無法處處兼備的有限知識所表現的「歉意」(apology)，另一則是對他者可能具有的較優越的知識所表達的「敬意」(deference)。值得思考的是，歉意指涉了知識的匱乏與空虛，但是也同時帶來了填補與充實的機會，因為他者之知優於自己，如此自己就有了改善的可能。而在某個特別的情況下，他者甚至可以成為「知己」這個饒富意味的人際關係的特殊表現。我們在前頭提過「自己瞭解自己必定勝過他者瞭解自己」的弔詭，也提出了自知之「明」和自知之「冥」之間的相對關係。標舉這兩點除了是想消除庸俗的主觀主義(subjectivism)和唯我論(solipsism)所造成的弊病之外，更重要的是想對知識的共構提出一個主張：沒有哪個人（或民族）的知識是完備的，所謂完備的知識其「完整性/全體性」(totality)來自所有可能參予者的知識累積，而累積，顧名思義，並非一時一地之事，反倒是隨時隨地持續不斷的積累。這裏提出的主張有兩項重點：一個是所有可能的參予者，另一個是持續不斷的積累；前者讓自我和他者的共同參予成為必要，而後者讓對完整知識的追求成為一個沒有止盡的歷史的過程。

如此看來，「知己」在所有參予者中的可能存在讓「(自己)知己」的斷言造成內在的鬆動——每個人對自己的瞭解原來包括他者對自己的理解，而他者對(他者)自己的瞭解永遠得對他者相對的他者開放。「知己」在這個意義上展現了德希達所提出的「雙重束縛」(double bind) (Derrida 1985: 102)：知己是對自己的要求同時也是對他者的開放。知己和置入括號的「知己」不但產生了德希達所主張的「括引性」(citationality)

(Derrida 1982 : 325-26)所牽引出的差異，還讓這兩個似乎各自表徵其動詞性和名詞性的語詞有可能混成某種我們前面提到的可以同時展現動/名詞性的動名詞。在這一點上，我們可以說知己及/即「知己」，而兩者各自隱藏的「原始差異」其實從一開始就起了交互作用。

誠

誠者，天之道也，誠之者，人之道也；誠者，不勉而中，不思而得，從容中道。聖人也，誠之者，擇善而固執之者也。¹¹

—《中庸》

再一次的，就翻譯與詮釋而言（同時也回應論文題目原先的要求），知己及/即「知己」所包含的各種可能情形：自己必須瞭解自己、自己必須讓自己被他者瞭解、自己必須讓他者瞭解自己、自己必須瞭解他者、他者必須瞭解自己、他者必須瞭解他者自己、他者必須讓他者自己被他者的他者（自己）瞭解、以及（即使有些拗口的）自己必須瞭解他者如何瞭解自己瞭解他者，或者，他者必須瞭解他者的他者如何瞭解他者瞭解他者的他者等等，全都指向一個事實，此即，他者的存在是任何自我不得不「重視」的對象。¹²我們的翻譯界有個普遍的現象，就是在面對外國人對中國典籍的翻譯/番異時經常批判甚至揶揄其翻譯之不當或錯誤，彷彿我們自

¹¹ 朱熹曰：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。」勞思光將「誠」意譯為「本性之圓滿」(78)，能達此境界者則為聖人。然而自古至今哲人其萎，何況聖人乎。康有為看見此點，評論說：「未至於聖則不能無人欲之私，而其為德不能皆實」(25)。如此說來，「誠之者」—那個「未能真實無妄而欲其真實無妄」(25)且堅持努力的人—似乎更能說明翻譯者的天職為何。

¹² 這個「重視」當然是多重意義的：emphasize, re-spect, respect, double vision 等等。它代表了理解他者的過程可能出現的各種狀況。這也間接的回響了前面所提的 *mise-en-abyme*。

己對中國典籍的瞭解，基於文化身份的先天優勢，自然擁有終極標準的所有權。問題是這裏的「先天」與「自然」果真能保證我們的翻譯與詮釋是絕對正確的？我們之間翻譯與詮釋的差異其實不也反映了「番異」不單指向外部也指向內部嗎？當我們提供了自己的，比如說，唐詩英譯，來和外國他者所做的英譯相互比較時，難道後者的番異必定遜於前者的翻譯？而如果我们認為外國他者無法真正瞭解我們博大精深的中國典籍的文字，我們又如何說服他者我們在英譯時能夠比他者更能掌握英文這個他者的文字以及其所蘊涵的思想淵源？這些問題顯然要求我們對翻譯與詮釋做更深入的考量，因為一旦我們瞭解他者有可能成為我們的知己，番異頓時就不再是一個貶抑之詞，它反而確確實實的執行了翻譯的功能。如此，番異及/即翻譯同樣的也展現了其「雙重束縛」的特性：沒有任何一個翻譯能將原義「全部」傳達，也沒有任何一個番異會將原義「全不」傳達。簡單的說，番異及/即翻譯其實都在從事理解的嘗試，而在有可能無法全然理解的前提下，無論是番異者或者翻譯者都只能抱持著謙虛的態度來而對意義的開展並且必須以誠相對。

伽德瑪(Hans-Georg Gadamer)在《真理與方法》(*Truth and Method*)中說過：「一個個別人永遠不是一個單個人，因為他總是與他人相互了解。」(398；271)¹³對伽德瑪而言，這就是自己對他者的「異己性」(otherness；Andersheit) (397；270)的承認，承認他者具有其「不可消解的個性」(“indissoluble individuality”) (399；272)，無法被自己的任何主體性的支配所約簡。對此，伽德瑪提出了「自身置入」(“placing ourselves”；Sichversetzen)的看法。在一段發人深省的文字中，伽德瑪說：

這樣一種自身置入，既不是一個個性移入另一個個性中，也不是使

¹³ 洪漢鼎的中譯。以下有關伽德瑪的引句皆從洪譯，括號中的頁碼，前者為中文本，後者為英譯本。

另一個人受制於我們自己的標準，而總是意味著向一個更高的普遍性的提升，這種普遍性不僅克服了自己的個別性，而且也可服了那個人的個別性。(399)

This placing of ourselves is not the empathy of one individual for another, nor is it the application to another person of our own criteria, but it always involves the attainment of a higher universality that overcomes, not only our own particularity, but also that of the other. (272)

伽德瑪的看法或許可讓我們對「番異」有個不同的省思。中國天朝的傳統向來是拒外的，在東夷、西戎、南蠻、北狄明白的分類下暗藏的是不折不扣的「種族中心主義」(ethnocentrism)所流露的優越感。然而明暗的背後仍然有其明暗交集的陰影：天朝的傳統也是懼外的，我們總是擔心天朝的神聖與純淨會遭到他者的褻瀆及玷汙。反諷的是歷史證明拒外和懼外從來都無法使天朝保持不變，而弔詭的是天朝在拒懼之間反覆的（暫時的）成功與失敗之中反而成為一個更能包容異質性的東西。在這個意義上，番異顯然具有其「特殊的」(extra-ordinary)的意義功能，因為番異終究還是翻譯的行為，它總是反映了番異者對意義的理解。如果對意義的理解構成了每位翻譯者不同的詮釋意識所形成的「視域」(perspective；Perspecktive)，番異當然涵有某種意義，也因此成為一個有意義的行為。我們無法想像任何一位被視為番異者的他者在從事翻譯的行為時，不是抱著企圖了解之心來進入意義的領域。縱使番異的結果不符合某個特定翻譯標準的要求，但番異者仍舊是帶著誠意而翻，而即使翻譯有誤，番異者也非存心犯錯，而只是如實的反映了其翻譯才能並且實踐了其最初翻譯的目的。就這點而言，「忠實」的(faithful)翻譯其重點恐怕泰半還是落在譯者如

何翻譯原文而非僅僅專注在譯文如何對等原文，這點同時也間接應證了前面所說的意義的變化終歸是和人有關。¹⁴

任何需要翻譯與詮釋的東西都是有意義之物，反過來說，正是因為它有意義存在，對它作用的翻譯與詮釋才能被稱為一個有意義的行為。然而，「有意義的」(meaning-ful)，非常弔詭的，並不因為其-ful的字尾而臻意義之圓滿，反而是充滿(full of)了各種意義的可能性，並且必須對其他的可能性不斷開放及包容。翻譯與詮釋都涉及理解，伽德瑪稱之為「對共同意義的分有」(“a sharing of a common meaning”) (383；260)。值得深思的是，「分有」(Teilhabe)是分別持有，因此暗示了所有譯/釋者的參予必要，而「參予」(participation)，如伽德瑪經常提醒我們的，不是“take part”而是“take part in”，不是拆散、奪走、而是集攏、聚合，也就是將—用個比喻來說—理解的圓圈不斷擴大使其更加廣闊，更能包容。就中國典籍的外譯而言，番異及/即翻譯的共同參予讓「昇華」一詞有了奇妙變化的可能，因為無論譯者是中是外，是華是番，也無論譯文是好是壞，所有的譯者在翻譯上所付出的努力都是讓中國經典的意義得以「播散」(disseminating)的活力及/即推動力。昇華並不表示某種終極理想狀態的圓滿完成，這種昇華其實也暗示了停滯與死亡；相反的，昇華是不斷的變化，且在昇華的過程中，反覆的藉著昇華之力來進行淘洗、淬煉、篩選等優化的工作。完美的昇華或許永遠是個無法實現的夢想，但企圖達致完美的昇華之心卻並非虛幻之物。

¹⁴ 這令人思考為何班雅明的那篇“The Task of the Translator”雖然充滿了對語言的哲思，他卻沒將論文命名為“The Task of Translation”。語言無法自行翻譯，翻譯語言的總是和人有關，縱使人無法完全操縱語言。

參考書目

- Benjamin, Walter. "The Task of the Translator." *Illuminations*. Ed. Hannah Arendt. New York: Schocken, 1969. 253-63
- De Man, Paul. *The Resistance to Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Derrida, Jacques. *Speech and Phenomena*. Trans. David B. Allison. Chicago: Northwestern UP, 1973.
- *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Brighton: Harvester, 1982.
- "Des Tours de Babel." Trans. Joseph F. Graham. In *Difference in Translation*, Ed. Graham. Ithaca: Cornell UP, 1985.
- *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*. Trans. Peggy Kamuf. New York: Schocken, 1985.
- Frost, Robert. *Complete Poems of Robert Frost*. Austin: Holt, Rinehart and Winston, 1964.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Trans. Garrett Barden and John Cumming. New York: Crossroad, 1985.
- Hirsch, E. D. *The Validity of Interpretation*. New Haven and London: Yale UP, 1967.
- Hoy, David Couzen. *The Critical Circle*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982.
- Lentricchia, Frank. *After the New Criticism*. Chicago: University of Chicago P, 1980.
- MacLeish, Archibald. *Collected Poems of Archibald MacLeish*. Boston: Houghton-Mifflin, 1976.
- Stokes, Michael. *Apology of Socrates*. Warminster: Aris and Phillips, 1997.

- 陳永國。《翻譯與後現代性》。北京：中國人民大學出版社，2005。
- 洪漢鼎譯。《真理與方法》。台北：時報文化，1993。
- 勞思光。《大學中庸譯註新編》。香港：中文大學出版社，2000。
- 康有為。《中庸注》。台北：台灣商務印書館，1966。
- 釋道朗譯。《大般涅槃經》。台北：新文豐，1975。
- 釋無識譯。《大般涅槃經》。台北：新文豐，1975。
- 葉維廉。《歷史、傳釋與美學》。台北：東大，1988。
- 朱熹。《周易本義》。台北：廣學社，1975。