

YI Xue Xin Lun

译学新论

从翻译的间性到海德格尔的
翻译思想

蔡新乐 著

人民文学出版社

YI Xue Xin Lun

译学新论

从翻译的间性到海德格尔的
翻译思想

人 民 文 学 出 版 社

图书在版编目(CIP)数据

译学新论:从翻译的间性到海德格尔的翻译思想/蔡新乐著. —

北京:人民文学出版社

ISBN 978-7-02-007605-5

I. 译… II. 蔡… III. 翻译理论—研究 IV. H059

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 122293 号

责任编辑:吴继珍

责任印制:张文芳

译学新论:从翻译的间性到海德格尔的翻译思想

蔡新乐 著

人 民 文 学 出 版 社 出 版

<http://www.rw-cn.com>

北京市朝内大街 166 号 邮编:100705

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

字数 177 千字 开本 880×1230 毫米 1/32 印张 7.5 插页 2

2010 年 3 月北京第 1 版 2010 年 3 月第 1 次印刷

ISBN:978-7-02-007605-5 定价 22.00 元

如有印装质量问题,请与本社图书销售中心调换。电话:01065233595

自序

时候已过,“新论”已成“旧说”。不过,探索过程当中的点点滴滴,敝帚自珍,或许还是可以汲取。因而,在回忆之中,在回顾来路的时候,有的文字还能发出些微的“新意”。这大概是这本论文集题目的由来。

有关《红楼梦》的英文翻译的讨论,目的是为了说明我们的译学构想,应该摒弃二项对立的思维方式。不然的话,这个世界“黑白分明”,艺术世界也一样“楚河汉界”,到最后便会导致“你死我活”式的东西的出现。而那正是我们的研究对象所要求的对象——交流所要避免的局面。

至于海德格尔的本体论思想的探讨,是读书发现,教科书中一向所强调或推崇的“阐释学”的名目与海氏的著作《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》中的翻译思想并不一致。

与此相联系,《自我翻译:行走在翻译“间性”之上的思想家的苏格拉底简论》是对翻译学研究应该从认识论开始的强调。因为,我们凡是触及“学”时,往往立足点是在西方,而不是东方。而我们以往很少关注这样的哲学问题,因而出发点可能就是错的。

其他各篇是以批判的精神重新反思翻译学领域中的问题。如《同一的神话与翻译的缺席:论想象力在翻译之中的作用——雅各布森的结构主义翻译观的反思》试图对雅各布森的“翻译”概念加

以解构。原因是他的“翻译”是以“语言”为中心,因而所谓的“语内”、“语际”以及“符际”等名目,实质上只是“语言翻译”的变体或变种。换句话说,也就是“概念翻译”或“意义翻译”的代名词。这也就意味着,他的翻译观是反翻译的翻译观。因而,结构主义乃至理性主义的所谓翻译在指向上已经造成交流的反动。若就西方认识论的发展来看,如果认识仅仅是“认识你自己”,世界仅仅表现为“我思故我在”式的自我创造,那么,理性主义的翻译观便是大有问题的。我们应该有一种勇气有所舍弃地面对西方思想,正如不信教者会无视上帝一样。《基督教〈圣经〉中“我是”的意义与翻译问题初探》一文就表达出了这样的意向。放弃“独一”,反思“自我”,有所取地对“主体性”展开批判,我们才可能开始翻译研究。封闭与自我神化都是应该否定的——这是《翻译:在海德格尔与钱锺书之外——翻译概念化的语际指向初探》要探索的课题。

跟《同一的神话与翻译的缺席:论想象力在翻译之中的作用——雅各布森的结构主义翻译观的反思》一样,《本雅明:翻译的终结与灵韵的在场》也希望能突出想象力的作用。文中指出,本雅明的《译者的任务》一文中的翻译思想是“来世”或“来世”中的翻译思想,而他的“灵韵”说倒是可以对翻译研究产生促进作用。这是以往所没有注意到的。

如果重视日常日用意义上的翻译,苏格拉底那里会有一个样板。而翻译的“无所不在”会使人联想到各种方式的研究,其中应该包括“类比”性的研究。《彼此彼此——翻译研究中必然遭遇的第三项》就是这方面的一个尝试。

以上简单扼要地介绍了本书的主要内容。希望会对有关问题的进一步探讨带来些许的启示。

目 录

自序	1
第一章 翻译的间性、文学的第三世界与《红楼梦》	
的英译问题	1
一 居间的翻译:以《红楼梦》的片段英译为例	1
形而上学之“结构”的“有”的独裁及其对“无”的排挤	1
《红楼梦》中的“第三世界”	4
《红楼梦》中“无”与“有”及其英文处理	9
二 情与世界:《红楼梦》的两个世界与三个世界	
及其在英文中的再现	20
《红楼梦》中的两个世界与第三世界的关系	21
大观园之外的“亲情”	27
“女儿们”的“真情”	31
“真情”与婚姻	35
“真情”的英莲(应怜)与“葫芦”的“糊涂”	42
情、Love 与诗意的散发	45
第二章 想象力与翻译的间性	51
一 本雅明:翻译的终结与灵韵的在场	51
本雅明:翻译的终结	52
本雅明的“解构”在别处的突破与灵韵的意义	56
有关“灵韵”三策略的翻译研究运用	60

二 同一的神话与翻译的缺席:论想象力在翻译

之中的作用	73
《论翻译的语言方面》的主要内容及其思想指向	74
雅各布森的二项对立、想象力的居间作用	
与陌生化的关系	80
想象力与翻译的三分	86

三 基督教《圣经》中“我是”的意义与翻译问题初探

有关“我是”的几个观点	90
上帝以言造世	93
无法传达的“我是”:摩西时代	97
莫衷一是的“我是”:新约时代	101
“我是”与翻译	104

第三章 翻译认识论之中的回归问题

——海德格尔的翻译思想解读

一 海德格尔的“你是谁”认识论翻译观

自我翻译:《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》中海德格尔	
有关翻译的论述	111
翻译间性:海德格尔的翻译认识论	117
自我翻译与翻译研究	123

二 海德格尔《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》中

的·本体论的翻译思想	128
翻译就是存在:翻译中的“你是谁”	128
翻译:诗意中的“回家”	131
“之间”与翻译	135

三 海德格尔《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》中

的翻译认识论问题	143
《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》的主要内容	144

海德格尔有关翻译的直接论述	146
海德格尔本体论意义上的“精神翻译”	150
翻译需要“殖民地”?	155
第四章 反同一而动:自我翻译与翻译的第三项	160
一 翻译:在海德格尔与钱锺书之外	160
海德格尔:文化之内的解释,拒绝翻译	163
钱锺书:“心同理同”的情势不需要翻译	167
翻译拒绝“同一”	174
二 自我翻译:行走在翻译“间性”之上的思想家	
的苏格拉底简论	180
苏格拉底的“爱”的翻译中介作用	181
身为“中间人”的苏格拉底与翻译的可能联系	189
自我认识与翻译	195
三 彼此彼此	202
闲谈中的“彼此彼此”	203
诗中的“彼此彼此”	206
哲学中的“彼此彼此”	211
修辞中的“彼此彼此”	218
“彼此彼此”与翻译	222
主要参考文献	227

第 一 章

翻译的间性、文学的第三世界与 《红楼梦》的英译问题

一 居间的翻译:以《红楼梦》的片段英译为例

形而上学之“结构”的“有”的独裁及其对“无”的排挤

海德格尔在其《形而上学导论》^①一书中开门见山提出:“为什么无总是无,而有总是有的”的问题。就“理性”的分析(或“分离”、“分裂”)来看,这样的二分当然可行,而且需要永远存在。因为,只要有“有”,就必须相应地存在“无”,但同时又要强调它是不存在的。或者更准确些说,它只是在观念意义上才存在。这也就意味着,在形而上学的历史上,“有”(being,存在)才是要探讨的,而“无”则因为可有可无,也就不值得那么认真研究。

不过,这样的二分,就其设置的二项对立(binary opposition)而论,实质上突出了形而上学的一个基本思路,也就是它的根本症结所在:本来只是在主张一种东西,或者说是在走极端,却硬要说自己是在顾及两面,甚至是在辩证性地描绘事物的矛盾统一,及二者

一体的可能性。

可以说,这种“无事忙”地“制造矛盾”显示出了二项对立的本质,因为形而上学本来就是在以偏概全:只有一个方面,一种因素,甚至一个点,才是它可能顾及的;但是,它又偏偏要大讲特讲事物的“一体两面”、“矛盾统一”的“规律”和“法则”以及由此而来的世界面貌或存在态势等等。似乎只有如此,才能说明它自身的合理性,表象的完整性以及解释力量的涵盖面。它勾画世界的架势,与神话中上帝创世的图谋如出一辙。

不过,如果承认女性主义所说的“历史”(history)就是“男人的故事”(his story),那么,形而上学的症结也就可以不攻自破。因为,在设置历史上男女两个性别的同时,如孔夫子所说的“女人与小人难养也”所暗示的,正好是在突出一种基本定格的东西:这个世界只有男性,女性作为陪衬,只是为了男性的存在,因而不具有实质意义和实体功用。

用这个例子来看西方的形而上学以及海德格尔的分析,就会明白,那是为了虚构出一套说法,进而将它制定为普世大法,最终为统治的协调、社会之中不利于己的因素的制约提供一种法则性的东西。所以,有论者指出,这样的“结构”无异于党同伐异:只有在体系本身才是有说服力的,因而也才是法则、法规以及规律的体现,而体系之外的一切可有可无。^②体系之内的各种因素也一样可有可无,因为它们就像是一台机器的零件随时都可以替换更新。只要机器能够运转,别的一切也都不再是重要的了。

因此,雅克·德里达(Jacques Derrida, 1930—2004)指出,“认识”同“结构”一样古老。^③他的意思是说,“认识”只能造就特定的或固定的“框架”,因而也就可以视为“结构”本身。如果这个观点成立,那就可能就意味着西方的认识论始终都是“结构论”。也就是说,作为西方的形而上学一大指向的认识论的历史,^④也就是制造

或炮制只是在“自圆其说”或“自说自话”的那种“结构”的历史。正如上文所说,这样的“结构”只有一个方面的内容,单一的思路以及独断的结语。因此,它只是一种虚构:试图将所讨论的问题讲得“合理”,合乎一种既定的“道理”或原则。尽管康德早就点明,逻辑学已经完成其历史使命,^⑤黑格尔也早就指出“逻辑命题”“不适宜于表达思辨之真”,^⑥但是,这样的“哲学结构”在西方思想史上仍不绝如缕,蜿蜒曲折地继续在谱写极其“连贯”的“故事”。

另一方面,本来对事物的描述、描写或刻画,由于“普世大法”的追求而变成了“原则”的厘定,变成了不可动摇的原则的推出。这样,比喻意义上的说法“如”、“像”以及“仿佛”摇身一变,而成为“是”的等同与规定(言语表述变为原则“挟制”)、“应该”(原则加强再变为“绝对命令”)。这样的隐喻化过程,亦即隐喻消失的过程,就是形而上学的一个注脚,一种值得特别注意的历史现象。^⑦因为,它牵涉我们如何从中走出这一极其重要的问题。之所以说它极其重要,那是因为,即使承认西方的形而上学是或者含有一种既定的思维方式,按照一般的理解,那也应该认可,世界上应该还存在着别的思维方式,否则跨文化交流或翻译就会失去它应有的出发点。因为,那样的话,质疑就会应运而生:假若我们在思维方式上完全一致或“一致而百虑”、“条条道路通罗马”,那么,又能拿什么去交流呢?

就本文一开始提及的海德格尔的疑问来看,或许更能说明思维方式的差别的重要性。

因为,“有”既然是“有”,既然“存在”,就应该同时有“无”的存在与它相对应、呼应,同时还应该三足鼎立地有“无与有”的“结合体”或何者为无、何者为有的那种根本无法说清的状态存在。只有如此,我们的解说似乎才是合乎实际的。也就是说,我们不能不承认二分,但与此同时,又要在这基础上再进一步,寻找一条中间

路线。居中存在,同时也是居间思考,不仅是破解“结构”的一种方式,也可能就是人类现世生存的一种基本状态。所以,曹操在他的诗歌《度关山》中歌吟道:“天地间,人最贵”。这大概就表达出了这样的意味。

翻译就是这样的一种居中存在,居间思考,也就是破解形而上学“结构”的一条通途。将这样的看法置放于中国文学的外译中,有关问题或能更清楚地表现出来。本文拟以《红楼梦》的英译的几个片段为例,来加以解说或印证。但有必要先来看一下一个二分的观点的偏颇。

《红楼梦》中的“第三世界”

历史学家余英时曾著文《〈红楼梦〉的两个世界》,^⑧提出:“曹雪芹在《红楼梦》里创造了两个鲜明而对比的世界”,并且将这两个世界分别命名为“乌托邦的世界”和“现实的世界”。他强调:“这两个世界,落实到《红楼梦》这部书中,便是大观园的世界和大观园外的世界。作者曾用各种不同的象征,告诉我们这两个世界的分别何在,譬如说,‘清’与‘浊’,‘情’与‘淫’,‘假’与‘真’,以及风月宝鉴的反面与正面。我们可以说,这两个世界是贯穿全书的一条最主要的线索。把握到这条线索,我们就等于抓住了作者在创作企图方面的中心意义。”^⑨他认为,“曹雪芹所创造的两个世界是如此的鲜明,而它们的对比又是如此的强烈”,因而“从来的读者也都或多或少、或深或浅地意识到它们的存在”。^⑩

的确应该承认,《红楼梦》中创造出了“两个世界”。比如,主人公宝玉讲的“女人是水做的”,“男人是泥做的”(见第二回)就是将二者完全对立起来。但是,只是将这两个世界“一刀切”地以“大观园”为界一分为二,未免极端。因为,一部伟大的艺术作品,其作用有可能使人嫉恶如仇,让人爱憎分明,因而包含着两种势力完全对

立甚至敌对的可能性。但更为常见的情形是,很难在爱与憎、情与仇、男和女、“命”与“运”等等之间,斩钉截铁地劈出一条界限分明的边界线来。假若艺术家依照这样本不存在的界线来描述世界的话,那就有可能意味着,她/他是在先入为主地依照既定的简单化模式,甚至是“你死我活”的残酷斗争模式来描写,也就是以阵线分明的对立的两派为原形来摹写人生了。自《红楼梦》问世以来,喜爱它的代有人出,有关讨论始终十分热烈,写下的有关著述汗牛充栋。这些或都可说明它所塑造出的世界的复杂性。

因而,有必要承认,其中不仅有两个世界,还有第三个世界。按照上文的思路,如果打破形而上学的既定思维套路的话,那么,就有必要认可,这个世界就是两个世界的“阴阳”的“合气”。这一点,在对笔下人物的描述方面,作家借小说中人物之口,交待得非常清楚:

天地生人,除大仁大恶两种,其余皆无大异。若大仁者,则应运而生;大恶者,则应劫而生。应运而生世治,应劫而生世危。尧舜禹汤文武周公孔孟董韩周程朱张皆应运而生者,蚩尤共工桀纣始皇王莽曹操桓温安禄山秦桧等皆应劫而生者。大仁者修治天下,大恶者扰乱天下。清明灵秀,天地之正气,仁者之所秉也;残忍乖僻,天地之邪气,恶者之所秉也。今当运隆祚永之朝,太平无为之世,清明灵秀之气所秉持者,上至朝廷下至草野,比比皆是。所余之秀气漫无所归,遂为和气,泠然溉及四海。彼残忍乖僻之邪气不能荡溢于光天化日之下,遂凝结充塞于深沟大壑之内,偶尔风荡忽被云推,略有摇动,感发之一丝半缕,误而洩出者偶值灵秀之气适过,正不容邪,邪复妒正,两不相下,亦如风水雷电地中既遇,既不能消,又不能让,必致搏击掀发后始尽。故其气亦必赋人发泄已尽始散。使男女偶秉此气而生者,上则不能成仁人君子,下则

不能为大凶大恶。置之于万万人之中，其聪明灵秀之气则在万万人之上，其乖僻邪谬不近人情之态又在万万人之下。若生于公侯富贵之家，则为情痴情种；若生于诗书清贫之族，则为逸士高人。纵然偶生于薄祚寒门，断不能为走卒健仆，甘遭庸人驱制驾馭，必为奇优明妓。如前代之许由陶潜阮籍嵇康刘伶王谢二族陈后主唐明皇宋徽宗刘庭芝温飞卿米南宫石曼卿柳耆卿秦少游，近日之倪云林唐伯虎祝枝山，再如李龟年黄幡绰敬新磨卓文君红拂薛涛崔莺莺朝云之流。此皆为异地则同之人也。^⑪

作家讲得明白，除了“大仁大恶”之外，其余你我“不过尔尔”。而这样的“凡人”，兼具“正邪二气”，或可认为，“正邪参半”。但断难分清，究竟是邪气，还是正气。或许，只有通过比较，才能体会个中“信息”。这意味着，在《红楼梦》这部小说中，第二回中作家透过贾雨村之口所道出的“两气相遇”而造就的“奇人”，才是他所要描写的。因此，如果承认，即使在大观园中，这样的人物也一样“正邪参半”，那么，“两个世界”的看法可能就不能落实了。不过，在解读这部小说时，为了方便，做这样泾渭分明的划分，不能说没有实际的应用作用。只不过，对于一个艺术再创造所产生出的世界来说，针对性可能就不那么强了。

因此，坚持“中华文化思想——‘三才主义’”^⑫的红学家周汝昌对余英时的观点，只是顺口提及，那是不正确的，但并未深究，或许也就不是没有原因的了。

从上述引文可以清楚地看出，《红楼梦》的人物形象塑造的“第三”意味。如果表述出来的话，就可以说，她/他们既不是完全彻底的“善”，也不代表“十恶不赦”；既不是“邪气”的现世之在，又不属于“正气”的社会反应；而是处于二者之间的某种动态或者连续（continuum）。也就是说，一方面，这些人物既秉承了“正气”，因而

自有善的支配;另一方面,她/他们又不是“大德”,不是道德的化身或美德的“翻版”,而是充满了包括“邪气”在内的各种复杂因素的交融和互动。正是这样的“既不”和“又不”并存,塑造出了她/他们活生生的性格,使她/他们至今仍能散发出艺术魅力。

文学家不会像形而上学家们那样,执著于某一端。这样对事物的不偏不倚、不即不离的第三种态度,造就了一个意义丰盈的世界。用海德格尔(Martin Heidegger, 1889—1976)和德里达的话来说,这也就是“间性”的世界。海德格尔强调指出:不仅“此在就是这种‘间性’的存在”(《时间与存在》),而且,“历史[也]在诸神与人的相互变化的那个之间单独发挥作用”(《海德格尔全集》第65卷),同时“诗人处于诸神与民族之间……只有并且首先在这个‘之间’中才能决定,人是谁以及人把他此在安居于何处”(《荷尔德林诗的阐释》)。^⑬德里达在《人文科学与哲学》^⑭一文中也这样“改写”哲学:“对哲学而言,不仅存在其他的方式,而且哲学,如果有这样的东西的话,就是其他的方式。它一直总是其他的方式:哲学从不对单一的、本原的、与单一的语言或单一的民族的地域相关联的指派负有责任。”这样,哲学就不能不容纳“异”、“他者”以及“异质”之物,而它间隔、离间自身的态势也就不可避免。能实现这一间隔的,只有可以纳入异的文化活动,其中自然也包括翻译这种(跨)文化交流活动,因为它在本质上规定了“间”的走势:保护“他者”的文化给定性,使其能以平等的姿态进入交流。德氏还指出:“……对哲学任务和哲学权利的定义应该在它的世界主义的、因而是民族间或国家间的范围内(世界主义是否像在民族间、人民间或国家间一样,也在城市之间、世界的城邦之间勾勒出一种联系,已经成为一个重要问题)得到系统化的观念(在康德的意义上)设定了。”

思想家为克服二项对立的努力,或许也就表现在这样对“第三”和“之间”的重视上。这或许意味着,哲学的文学化、诗化或隐

喻化,有可能正在发挥越来越明显的作用。

如果说有关思想已经清楚地突出了文学性或诗化倾向,那么,这只能说明一个问题:文学的多重复杂性,由于立足于“两个极端”“之间”的相互作用、对立与冲突,因而,才能揭示出人生存在的真正面目。似乎只有在文学创造中,才能演绎出一幕幕精彩的“人间”戏剧,在“时间”和“空间”的开拓中不断展现。^⑮《红楼梦》的内涵之所以复杂而又丰盈,可以肯定同对这样的“间性”的体悟不无关系。而且,如果将这部小说置入中华文化史中,就会明白,这部描写“人间悲剧”的文学作品还可能含有司马迁的思想。因为,后者在《报任安书》的最后吐露心迹时讲到,他以毕生精力创作《史记》的目的,就是为了“究天人之际,穷古今之变,成一家之言”。其中的“究天人之际”中的“际”,既可理解为“边际”、“界线”,又可理解为“际会”、“际遇”;也就是说,它包含的既有“天人之分”,又有“天人之合”。但这一“际”既不是完全的“分”,也不是彻底的“合”,而是可分可合、既分又合的那种动态。正是在这样的动态下,我们才有了人间的诸多故事,既能书写为《史记》,又可幻化为《红楼梦》。如果“分”的成分大一些,故事则会演变为悲剧。因为,司马迁思路或许也正是对传统“天人合一”的反动:“天”与“人”作为两个极端,在其理想的“合”之外或之中,从来都是在演出人世间的苦难、人的悲苦。《红楼梦》也的确是表现出了这样的背离“合”的一面。在这个意义上,余英时将“两个世界”截然分离开来,也有一定的道理。

就像是莎士比亚在《哈姆莱特》中通过主人公悲叹的“生存,还是毁灭?这是个问题”(To be, or not to be—that is the question, *Hamlet*, III, i, 56)来追问人生一样,正是由于真正的文学作品始终在关注并摹写人生存在的根本问题,因此,我们在面对这样的“第三世界”时,也就不能不触及其中的两个方面——“无”与“有”,

以及最重要的是,二者之间的那种相互制动的关系,或曰它们所形成的“间性”。

《红楼梦》中“无”与“有”及其英文处理

《红楼梦》描述的既然是“梦”,所以,趋向“无”的成分看上去应该更大一些。作家在第一回及第五回的一副联语中直接点出了“真假”与“有无”及其关系这个问题焦点:

假作真时真亦假,

有为无处有还无。

(第一回)

“真假”难辨,“有无”不分。因此,“无中生有”也就成了艺术的定则。也就是说,在对立的双方并非完全断裂地二分,或并不是界限分明的情势下,我们才有了小说创作以及其中的种种故事。就此而论,英译者可能没有注意到这样的“之间”状态:

霍克斯译文:

Truth becomes fiction when the fiction's true;

Real becomes not-real when the unreal's real.^⑯

杨氏译文:

When false is taken for true, true becomes false;

If non-being turns into being, being becomes non-being.^⑰

这副对联贴在“清爽的女儿们”的“太虚幻境”大门口。它一次出现在甄士隐的梦中,一次出现在贾宝玉的梦中。杨周翰曾在《预言式的梦在〈埃涅阿斯记〉与〈红楼梦〉中的作用》一文中指出上述