

蔡新乐 著

# 文学翻译的 艺术哲学

河南大学出版社

蔡新乐 著



学 翻 译 的  
艺 术 哲 学

河南大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

文学翻译的艺术哲学/蔡新乐著. —开封: 河南大学出版社, 2001. 8

ISBN 7-81041-853-X

I. 文… II. 蔡… III. 文学—翻译—艺术哲学  
IV. 1046

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 045355 号

责任编辑:王超明

装帧设计:王四朋

版式设计:龙玉明

出版:河南大学出版社

河南省开封市明伦街 85 号 (475001)

0378-2865100

发行:河南省新华书店

印刷:河南第一新华印刷厂

开本:850×1168 1/32

版次:2001 年 9 月第 1 版 印次:2001 年 9 月第 1 次印刷

字数:213 千字 印张:9.5

印数:1—1000 册 定价:19.00 元

# 文学翻译呼唤哲学的思考

——代序

汪榕培

在春光明媚的4月，古老的汴城不失古朴的民风，却又洋溢着时代的朝气。我在那里认识的蔡新乐博士给我的就是这样的印象。他成长在中原肥沃的学术土壤之中，用他自己的话说：“我周围的老师们大都对我极好，没有他们的关心，我无论如何不会在求学的道路上坚持到今天。”他又在这片沃土之中结出了丰硕的果实，“我出第一本书时，卖了十几篇论文；出第二本书时，因系资助，得了百本书算是稿费。从经济角度看，读书人做不得。但老师们多年来在我身上花费的心血，是不能用钱来衡量的。”他的肺腑之言道出了他的心声，朝气蓬勃的新时代学者以朴实的语言表述了默默无闻地笔耕的艰辛！

蔡新乐博士的新作《文学翻译的艺术哲学》就是这样一本呕心沥血之作。

我国的译学在 20 世纪热闹非凡,但其重点始终没有脱离“信达雅”或者什么其他的主观标准,即使在 80 年代后期以来关于翻译学的种种构想,也还没有对翻译进行哲学的思考,致使翻译理论落后于翻译实践的发展,使包括翻译标准在内的许多问题的讨论无法深入。

翻译哲学是从哲学的角度研究翻译的一般性质和状态,研究文本、文本的意义、翻译的过程、翻译的实质、译本、译本的意义、译本的异化、理想化的译本等问题。这些理论问题跟翻译实践没有直接的联系,但是对于翻译学理论的建立和翻译实践具有启示的作用。

文学作品的原文文本是翻译的起点。我们可以从多个侧面对原文文本进行研究。我们可以对作品的社会历史背景进行研究,可以对作者的经历、写作动机、写作风格进行研究,可以对文本的内容、形式、结构进行研究,甚至可以对文本的精确度进行研究,还可以对读者可能接受的程度和方式进行研究。要在所有这些方面都符合翻译中的“信”这一标准,事实上不论采用何种翻译技巧都是难以做到的。“信”也就成了一个无的放矢的标准,因此,任何译本都是对原文文本有意无意的曲解。

蔡新乐博士的《文学翻译的艺术哲学》把含意本体论引入了译论,为如何走出上述困境提供了一个崭新的视角。“含意本体论”自(新)格赖斯学说发展而来,富有原创性地给予含意以理论重构和哲学思辨,在人类文化史上首次提出“含意思维”这一重要概念,并揭示出含意的生成机理。最重要的是,它提出了“含意化”与“含意性”的建设性思路,有助于有关问题的进一步探讨。“含意本体论”认为,含意的总的

倾向是含而不露、含蓄待发；也就是说，含意之“含”才是根本，而“意”是对“含”的附着，“含”因此代表着思想以及精神的力量向度，即永远向纵深处、隐蔽处发展、投入、探索。因此，译意不是对意义的“传达”，而是重新包容、蕴涵、容纳之后对原文的含意产生对应的关系。

《庄子·大宗师》里记述了这样一个故事：

子舆与子桑友，而霖雨十日，子舆曰：“子桑殆病矣！”裹饭而往食之。至子桑之门，则若歌若哭。鼓琴曰：“父邪！母邪！天乎！人乎！”有不任其声而趋举其诗焉。

子舆入，“子之歌诗，何故若是？”

曰：“吾思夫使我至极者而弗得也。父母岂欲吾贫哉？天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉？求其为之者而不得也。然而至此极者，命也夫！”

子桑的歌词“父邪！母邪！天乎！人乎！”的含意是深刻的，正是“总的倾向是含而不露、含蓄待发；也就是说，含意之‘含’才是根本，而‘意’是对‘含’的附着，‘含’因此代表着思想以及精神的力量向度，即永远向纵深处、隐蔽处发展、投入、探索”。这四句歌词不仅表达了字面的意义，而且确实体现了“含”。“含”的“意”是多方面的，即使他本人解释的“意”也只能说是一部分而已，是对“含”的附着。

我把子桑的歌词英译为：

Father?

Mother?

Heaven?

Man?"

这个译文事实上没有“传达”原文的意义，而是重新包

容、蕴涵、容纳之后对原文的含意产生对应的关系。“对应的关系”并不是原文字面形式的照搬，中文标点本的惊叹号变成了英译本的问号，这才是对原文“含意”产生的对应。在翻译中起主动作用的正是“含意”，而不是“翻译者”。

我在一篇论述翻译的文章中曾经写道：“两千年前即已对《老子》出现了两种不同的理解，那么，现在的人们对《老子》有多种理解也就不足为奇了。译者要忠于原著，要保持原文的要旨，这就不可避免地要加入译者的理解和表达。不同的译者也就会有不同的理解和表达，不同的译本也就应运而生，转来转去又回到了标题——译可译，非常译。”

我的论述只能说是论述了“现象”，而从哲学的高度来看，含意本体论把理解视为人的一种能力，即人之为人先在地表示他（她）有理解力，而理解本身是存在的空间性理解，它应该被视为某个既定“对象”的主观行为，所以，它不属于被理解之物的存在，而只能属于理解者的存在。也就是说，理解是人的精神的需要及含意的使然。含意本体论的论述显然比我的论述更加接近翻译的本质——尽管结论是殊途同归的：用我的说法是“译可译，非常译”，用蔡新乐博士的说法是“完全归化是翻译的乌托邦”。要揭示文学翻译的本质，只有依靠哲学的思考，而赖以思考的哲学体系必须是开放性的，即留待别人质疑的批评的体系，只有如此，思想才会前进。蔡新乐博士的新著当然不能说是终极的，但它确实给人以启迪。我对翻译哲学并无多少研究，但是我认为它在不少地方使我思考，甚至对我自己的观点予以质疑，所以，我愿意向读者推荐这本书。我相信，读完这本书的读者也会开始新的思考。

1999年10月

## 自序

人们一般认为,翻译只是语言转换或者用某一种语言将另一种语言中含有的信息重新表达出来。但是,仔细分析就会对这样的界定产生许多疑问:首先,什么是语言?如果它只是表达思想感情的手段或工具,那么只要熟练掌握便有能力进行行之有效的翻译实践。换句话说,翻译在这里仅仅是工具论中的翻译。与其说翻译是别的什么,不如说它是一种技术,像语言本身一样的技术。问题在于,进行这样的有可能要分门别类的翻译的人,是否像根据各种职业要求进行分工的那些技术工人——他(她)们只需要领会机械原理并在此基础上将这样的原理付诸实践就可以生产出该产业所需要的,能够完全满足要求的产品,并且保质保量?那么,如此“分工”的产业要求,只要放在某个课堂或车间中,就能够产生出符合要求的“工人”吗?如此这般的翻译培训也就能够



像机械制造一样“制造出”翻译家或翻译工作者了吗？其次，如此培养出的“人”是否仅仅是具有（翻译）这一门技术而无需任何其他技能的熟练技术工人？如果这样的人只局限在这一种职业，而且仅以这一种职业中的某一方面作为他（她）赖以生存的手段，这种情况同某类真正的技术工人在一生之内仅仅专门制造某一类甚至某一个机器部件有何区别？而且，假若翻译的这种工具论只是依据“机械原理”及其可以掌握性这一个假定来展开的，我们一旦先行给出或厘定了这样的原理，翻译研究中可能有的任何问题是否就能一劳永逸、完全解决了？

不过，与这样的假定相反，迄今为止，我们还没有能够发现这样的“原理”，或许永远也难以发现。这是因为，假使这种大一统的“原理”存在，也绝不会是从工具论出发可以掌握运用的原理，更不可能是那种自以为找到了什么方法就可以解决翻译的根本问题从而使实践畅通无阻的原理。原理之所以成为原理，它的本质是描写的对应性以及说明力的强弱。也就是说，理论只是一种说明：对现象的呈现的轨迹与方式有所表述——系统性的、有针对性的表述。

与此相关的另一种观点认为，翻译者应当“掌握”两门语言。但是，没有人反问：有谁能真正“掌握”语言？这一问题可改为：人本来只是言语的运用者，怎么可能逾越言语的日常性质进而把语言玩弄于股掌之上？这样的人是上帝吗？

这种理论倾向的弊端同样在于，它的大一统倾向极力炫耀“神性光辉”。它极力穷究翻译的本质，进而虚构出一种结构，以此为根据（以它自身而不是翻译为根据）试图说明翻译的“真谛”；并且认为，只要掌握了这种技术操作规程，翻译不

仅得心应手,而且简直是畅通无阻。但是,有谁能有能力证明他的理论就是对翻译的结构揭示,而且按照这样的揭示进行操作,翻译实践就有了保证?试图达到这种目的的人,不是自以为是神那又是什么?

这样肆意鼓吹自身具有所谓的“指导作用”的理论思路,由于力求在目的论意义上达到目的的可约束性,因此,便毫不顾及自身的自我说明和统一。换句话说,这样的理论只关注它要研究的对象的客体的可利用性,而不是它的自身存在者的地位。为达到解释的自由,可以随意加以“利用”;为达到“掌握”的目的,可以像“法官”一样制定出必要的条文法则并且只允许自己行使解释权利。这已经不是在进行理论研究,而简直是在把对现象的肆意侵略当做解说的普遍功能的发挥。在这种理论中,翻译不仅没有它应有的存在者的地位,反而已经丧失了这一地位的自我保护理由。由于这样的理论只是把现象视为客体,而且一味沉浸在自我表现的欲望之中,因而这种局面的发生难以避免:它的理论只是霸权性质的颁布命令,把自言自语当做理性的原理、依据和科学方法,反过来再强加给翻译,并煞有介事、想方设法让人相信那真的是翻译的本质,进而要求操作者按照这种结构进行实践活动!

这样的以理论为名进行的自我发泄甚至是疯狂的“理性认识”,不过是一种封建迷信:“我”的地位因为它的“惟一”而无可挑剔而且无法超越,至于其他的一切怎么能够与“我”相比!这不仅仅是否定理论的反批评问题,更重要的是一种极其可怕的狂妄意识:“我”的理论就是一切,哪里还存在理论?

所以,翻译理论,如果还称得上是理论的话,它就不应该

无限制地向外扩张,而是有必要关注理论本身的局限与不足,将限制自我的膨胀与阻止权利欲望借理性之名的肆意侵略统一起来。理论决不是自以为是地强行为研究的对象规定出什么规律,进而追求这样的规律的普遍使用;它不是权利的行使,更不是向实践者下达的命令,也不是为能够起到类似的作用而追求“惟我独尊”式炫耀性质的自我表现——只有这种“理论”才是理论,而其他理论毫无价值!

因此,真正的翻译理论应当回到现象学的思路上来:首先正视翻译的存在者地位(正视意味着承认,但这并不是在逻辑上的肯定,而是本体论意义上的显现);其次,这样的正视本身是随着现象的变化而变化的,也就是说,理论是要不断改造自身的;再次,理论自我改造要求理论家们具备反省的气魄和能力,这样的要求与把理性(思考)当做上帝迥然不同,其倾向在于将自身的走向置入一种动态的解放或解构过程——有勇气打破常规和既定的条条框框的历史性遗存进而营造出一种无畏的自我放弃的信念;最后,理论不是要求规定而只是自我约束下产生的某种程度上的解释力量,它应与现象本身的活动相互促进。

有了以上几个方面的认识,我们觉得,有必要在避免理论话语的逾越基础上进行真正的理论建设。这就意味着,我们的理论的出发点决不是否定性的排斥,也不是逻辑意义上的肯定,而是存在论意义上的对“事物”的认可。也就是说,理论面对的首先是它的对象的存在,以及这种存在的“现象”。换言之,它的任务不是规定,也不是规划,更不是强加于人或物的什么规律,它仅仅是一种描述性质的话语。这种话语作为表象(representation),只能是进一步显现现象的辅

助而不是强迫现象进入话语本身的技术操作甚或流水作业。

它首先应当对常识和习以为常的事物、人们业已接受的经营理念进行必要而且深入的反思。在这个意义上,理论建设最重要的问题是,我们的理论研究的“超脱”性质,即如何在描述的基础上对有关问题做出应有的反思与批判。在这里,重要的不是实践与理论的结合,而是理论本身的建设是不是对现象的翻译,而且使理论本身的自我说明能否对应现象的种种表现。

在这个意义上,我们在本书里所要论述的,不过是对文学翻译的一种言说,把它视为“朝向……”才更合适(书名的英语应该是 *Towards an Artistic Philosophy of Literary Translation*)。

全书分十一章,各部分的要点是:

本书的开篇介绍全书依据的理论——含意本体论。这是徐盛桓创发的新的理性主义的语言哲学,其主要倾向是追求解释的深入与存在本身的相互关联,同时将存在本身的意义视为根本的意义之源。翻译学,如果谈论的是意义的传达或转换,这样的传达或转换就意味着向人的存在本身的“延伸”。在这一意义上,含意本体论因着眼于意义的本体论意识,而使翻译学的研究有了一个可以同人的存在本身相互联系的切入点,因而意义十分重大。

第一章接续起始部分的论述,强调指出,文学翻译对人存在的源头的揭示或描绘,要求它的研究者应将存在本身视为翻译的源头,而不是将始发语文本当做这样的源头。这样的源头是有含意本体论性质的,其要义在于它的造就同时形

成了人的生成,因而才需要作为人的解释者以及译者的理解、参与以及奉献。与此同时,此部分还讨论了从有关艺术哲学角度研究翻译的成果的批判性回顾和吸收。其着重点在于:摆脱实践与理论的种种学说中的文字游戏,把对文学翻译的研究置入自身的言说之中。只有这样,理论才是“理论的”,才可能是“应景的”。

第二章在追溯了“间”的汉语历史意义的基础上,分析了“间”的存在论意味:它是“门”中的可见之明,因而是一种折射、现象而绝非自在之物,更不是什么本体。翻译之“间”的意义是它的作用,在文化之中的居间性(总是“处于……之间”而且起着创造两端的至关重要的作用),居中性(总是处于中心地位,为营造文化并保持它们的生命活力凝聚着“光明”)以及中和性(促成文化新生的同时,也就造成了文化之间的崭新的局面,即相互共存的同生态)。

在第三章中,依据对“间”的认识与分析,回顾了自严复以来的中华译学的艺术哲学建树。严复据孔子学说认为,信、雅、达“三者乃文章正轨,亦即为译事楷模”。但“信达雅”并不符合跨文化的要求,因而不仅谈不上标准甚至不应作为言必“信达雅”的依据:翻译理论不能只是“定于一尊”。鲁迅强调中国“文化落后”,突出对“严密”的“法子”的追求,但他本身的表述因此已经并不严密。假若按照他的“拿来主义”,在文化传统业已失落的形势下,生存者已经丧失了思考的立足点——自身存在的现世根据,“拿来”又当如何?接着,我们提出,翻译的最高原则应是“诚”:诚则有物,这是本体论意义上的创建;而它的最高境界应是“如如”:境界本是“如”现实一般的实际,再行转换只能形成“如如”。

第四章研究翻译与精神的关系,其要点是:精神是以文化的边界为统一语境的,语境中的“它”(精神的物质性),“他”(它的客观性)以及“我”(它的主体意识)这三要素的依序转换——即翻译,保证了这种一体的生命活力;作为“它”的世界走向“拟人”,世界成为人的世界便有了必要的条件,也就为“人化”的世界这第二层级打下了基础。在这一过程中,从“拟人化”到“人化”,翻译起的是桥梁作用,因为它成就了人对世界的拥有。

第五章提出,即使人在单独的状态下,也要寻求对话(隐在的对话因而成为必然的对话),尽管这种对话只能使“人生活在别处”而不是现世,但它的存在说明:语内翻译产生的条件——“我”的生存论意义是以“我”的个体化构成为表现的。那么,在单独的情况下,“我”在自我对话之中可以得到的文化赋予促使思想的形成,其中含有的是“隐翻译”的精神机制,说明精神的反知性和整体性。但是,这样的个体的自我对话时面也会形成“反翻译”的态势,即近乎完全封闭的意识将人推向以自身为完美的迷梦之中。

第六章首先对布伯、麦奎里以及巴赫金的对话哲学进行了分析和批判,随后引出对对话以及翻译本身的隐含性问题的讨论。互为主体的对话双方,取消了上帝式的独白,形成语言杂多的局面,也就是促成“翻译”的文化需求——“杂多”的纷纭复杂促成文化传统的不断统一(文化中的翻译),同时时刻改变着文化的指向,使之复归喧哗与骚动,显现出它的活力与生机,使一中含多成为现实(翻译中的文化)。文化在其起源处就是多元的、杂多的,单一是多元的包容,而翻译对文化的生成与发展所起的向心力作用在这里是根深蒂固的。

这一章还提出并深入地探讨了“元翻译”这一概念的意义问题,并且分析了意义的根源在于含意的语境化,即含意的反知性精神特征在语言之中的蔓延(如“一加一不等于二”所表示的)。由此出现的是翻译的现象学还原,应指含意归属于翻译创造的那个新的精神。

第七章讨论在含意本体论意义上如何解释“译意”与“意译”问题。强调指出,语义学所说的意义只是表达的意义,解释学所说的意义只是对象的意义,而含意本体论讲的意义才是原初的意义。那么,译意应是指人的存在的精神扩张问题。而意译假若只是着重对异体文化的吸收,那就必然导致“传统流失”,造成“文化空心”状态。采取理查兹所说的“多重定义”的“模糊化”,重铸新词以及译音可以纠正这种弊端。这样,含意的本来面目才可能保留。

第八章认为,语内翻译实质上是指自我在精神作用下的语内转换,而语际翻译只是它的扩大化,它们的目的都在于扩大生存空间所必需的精神扩张。在这个意义上,伽达默尔讲的“视野交融”的历史性大可怀疑。

第九章讨论翻译过程和语际翻译中的理解问题。我们认为,翻译的过程绝对不仅仅是从理解到传达的简单取舍,而是一种凝聚着人的精神力量的隐含与说明之间的张力。理解也不是文本的词语理解而应是指,人的生存能力的现世文化的能力。在语际翻译中的这种理解意味着对存在的“异质性”的挑战:精神将含意纳入自身的努力。

第十章批判海德格尔的阐释循环(从部分到整体,然后再从整体到部分的理解运动)。我们着重指出,这种循环作为一种文化“羡余”不失其存在价值,但它对人的思想的束缚

是绝对应当打破的。我们认为徐盛桓的含意解读图式已经在它的符号与意义的不断深入的运动中,显示了打破这一固定思想程式的力量。按照这一图式,语际翻译中要求的双方参与的对话,可以将两个类似的图式合成对接。这样,不论是语内翻译,还是语际翻译,我们都根本用不着“阐释循环论”。

在最后一章的归结中,我们提出:任何解释都存在表述的表面化与含意化的深入的矛盾这一问题,这或许是翻译中真正不变的因素,而翻译本身的结构变化取决于翻译场中各个因素之间的联系变化。那种解释“化”到极端,“化”到使解释完全丧失它的介绍功能,并进而认为翻译可以毫无作用甚至应当自行消失的观点显而易见属于乌托邦式理想。而完全的理想只能使“完全”本身失效。理论建设也属于这样的现象。

这里有必要说明,国内还没有人用含意本体论从作为现象的翻译入手,去探讨翻译问题,也没有见到有人关注翻译与人的精神的关系从而进行必要的讨论。所以,我们的说法只能是一家之言,其尝试性以及片面性是毋庸置疑的。不过,人的思想本身是无所谓“尝试”的(“尝试着思想”是不合逻辑的),或许它的一次性才是它的生命的创造力的体现。

还有一点似仍有必要说明,写作是个人的努力。它的追求只是个人的思想体现,其风格可以是明晰的,也当然可以是模糊的。所谓深入浅出,按理说不如深入不出有道理。但是,因为我们没有办法不去“表白”,所以只好深入深出。后者可能需要一种模式与它相互适应,那就是模糊的表述。明



晰与模糊既有矛盾,对话也就有了可能性。这不正是理论探讨所要求的一个必要条件吗?以一种思路去否定另一种并不一定不可行的思路或表述方式,我们认为那是行不通的,也不属于学术所要求的正常的讨论。人们常说,要“反思”。但对常识的反思才是最重要的。因为,很多业已定性的东西实质上遮掩了我们创建的努力。比如假若认为精神是“虚”(它的自由指向要求自身是“空虚”),对此“虚”的思考当然是“玄”(老子不是在《道德经》第一章就说——“玄而又玄,众妙之门”吗?),那么我们不去“故弄玄虚”又能做什么?又如“胡说八道”的判词简直是诅咒般的定性。假若认为,“胡”意味着“他者”(记得钱钟书在某处解释过,“胡”指的是外国人,异于“我”的人),那么,“我”站在“他”的立场上讲说自己,也会有一定的意义,而且可能还是十分重要的意义——建设自我文化的“翻译”意义:没有诸多“他者”的帮助和存在对应,有谁会知道“我”是什么?如果作为反思的解说策略的话,“正说”当然不如“反说”,其中就可能含有“胡说”。此外,假若一个人可以从多种角度、多个观点去“说”,而且有能力形成“一中见多”的理论格局,那不正是现在人们常讲的所谓“多元”吗?在这个意义上,“胡说八道”又有什么可以指责的?那不是很高的境界吗?

在缺少理论的文化现实里,我们才会呼吁理论建设;在一个没有学说的时代里,我们也才可能有机会追求学说。虽然艰辛,但又值得努力。究竟这种努力,在本书的表述中得到了多少体现,还望读者指正!

作者

2001年5月27日