

譯者主體性與語言生態

齊嵩齡

翻譯定義不下千百種，鮮少有如貝爾曼 (A. Berman) 所建議者如此耐人尋味——吟唱詩人所謂「遠方的驛站」——帶有母語懷柔之心，殷勤接待他者。事實上，亙古以來多少譯者克服了來自遠方語言的障礙，最終只是迴音一場！抑或被霸權窒息的偏遠聲音，終究找到驛站發聲？本文將以貝爾曼翻譯批評中有關譯者倫理的觀點為主，以皮姆 (A. Pym) 翻譯史的方法論為輔，回顧與探討在五四運動前後所發生之翻譯高潮，其相關譯者在當時社會、政治、經濟、歷史與文化脈絡的醞釀之下，對翻譯理論所產生的歷史詭辯與軌變，以及譯者主體性的興衰更迭；其中，尤其針對翻譯活動對中文語言演進的生態所產生的影響提出論述。

關鍵詞：翻譯史、異化倫理、遠方的旅店、納悅異己、語言生態

收件：2014年10月21日；修改：2015年2月12日；接受：2015年6月26日

Translators' Subjectivity and Linguistic Ecology

Song-ling Chyi

Hundreds of definitions of translation have been suggested over the years, but few are as intriguing as the one offered by A. Berman (1942-1991), who said that translation is the “*inn of the remote of the troubadour*, which receives strangers within the very heart of mother tongue.” In fact, since the dawn of humankind, how many translators have helped to surmount the barriers of distance with a translation which yet provided a mere echo—as if the voice of the remote, silenced by hegemony, finds its own voice? This article focuses on the ethics of translation, an approach to translation studies proposed by Berman and supported by A. Pym’s methodology of translation history. Using their arguments about the translator’s subjectivity, I focus on translations from other languages into Chinese around the time of China’s May 4th movement. Here I explore such questions as how, in the social, political, economic and historical contexts of that time, might Chinese translators have changed the historical discourses and trajectories of translation theory? How, then, was the translator’s identity altered? Among other issues, I am especially interested in the impact at this time of the Chinese translations of foreign language texts, and of what one might call the ethics of foreignization, on the evolution of the Chinese language itself.

Keywords: Translation history, ethics of foreignization, *inn of the remote*, hospitality, linguistic ecology

Received: October 21, 2014; Revised: February 12, 2015; Accepted: June 26, 2015

壹、緒論

二十世紀以來，西方各種翻譯理論更迭並進，所呈現出的是一種不確定、流動與世代交替的態勢，以翻譯實踐中各種原則、規範、方法與策略之間的差異與矛盾，作為內在的邏輯動力，進而有翻譯學這個「準學科」的開啟。而中文翻譯（尤其文學翻譯）在二十世紀初更進入另一波高潮，尤其「五四運動」前後，人文社科、文學譯介有如雨後春筍，僅林紓一人即翻譯外文著作達一百八十餘種，更有如嚴復、魯迅等譯者與譯論家的出現。另一方面，在二十世紀最後的二十年間，進入知識爆炸的高資訊時代，受跨學科研究的衝擊，中文翻譯亦如西方翻譯理論一般，嘗試擺脫數世紀以來侷限的語言性批評，從而進入「文化轉向」，從中文翻譯史上的「文質」之爭進入譯者主體的「倫理」訴求與其「交互文化性」(interculturality)，在文學乃至文化翻譯的研究與方法上，產生重要的質變。

置於二十世紀初中國由傳統向現代轉型的歷史脈絡中，本文擬從貝爾曼的翻譯批評以及皮姆的翻譯史方法論中，有關譯者倫理觀點上的異同比較，來回顧以及探討當時風起雲湧的翻譯高潮，其相關譯者作為翻譯主體，與所屬之大時代所辯證發展出的實驗性或實用性策略，對其翻譯以及與所屬的文化，尤其對中文語言生態所產生的影響與改變。

貳、翻譯史研究價值與主體

一、皮姆之《翻譯史研究方法》

翻譯研究受二十世紀後期所謂「文化轉向」的影響，不再只對譯作進行羅列式的語言優劣批評，轉而從文化理論對翻譯史進行思考。其中不乏對翻譯史有深入研究者，¹ 卻鮮少有如皮姆之《翻譯史研究方法》

¹ 在此僅列舉Delisle, J. & Woodsworth, J. (1995). *Translators through history*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company; Venuti, L. (1995). *The translator's invisibility: A history of translation*. London: Routledge.

(Pym, 1998)，專書論述如何研究翻譯史。全書前半以社會學、史學研究方法論，討論從譯作史料和數據的採集、篩選、繪表與分析，來確立研究的問題與框架；以此為據，全書後半重點擺在描述翻譯史研究的核心規範與系統 (norms and systems)，強調翻譯史研究對於翻譯學科的建立、確定翻譯的功能與價值，角色舉足輕重。

其中尤其重要的是翻譯研究者的自我定位，皮姆以兩位翻譯理論界重量級人物霍姆斯 (J. Holmes) 與圖瑞 (G. Toury) 為例，指出在他們的「描述性」翻譯研究中，缺乏對翻譯史的重視，強烈質疑翻譯研究是否只是描述某特定翻譯事件的經驗？或者翻譯理論可以自外於歷史，忽略隱身在譯者背後各種社會、歷史與文化整合的因素？

皮姆認為，一切文化交際互動行為，無不立於價值觀、倫理與道德的基石之上，而翻譯活動作為跨文化交流的重要管道，其語際、人際以及跨文化特質，不僅召喚翻譯倫理層面的思考，所關注的更是人與人之間的行為關係與其內在驅動力，也就是說，翻譯倫理的建構，必然圍繞於行為主體之間的關係從而進行理論探索。因此皮姆將研究重點擺在譯者，更從其本人多元文化的背景中，建立譯者與交互文化 (interculture) 之間種種的關連、問題與可能性。皮姆自訂兩項研究原則：

(一) 譯者主體論

皮姆認為翻譯史研究應包含三個面向：首先在「翻譯考古學」(Translation archaeology) 這部分應嘗試找出「是誰、在何時、何處、如何進行翻譯？翻譯甚麼？為誰翻譯？還有翻譯所產生的影響為何？」再來是「歷史批評」(historical criticism)，在觀察翻譯領域內已發生、遭限制的種種變化之後，以批評的精神提出問題並做出評價，其中包括解釋某某譯者的譯作為何在某些特定社會環境與時代背景中出現，以及嘗試解釋 (explanation) 導致翻譯活動產生的社會制約因素（結構、法規、標準與傳統等）、因果關係等相關的各種理論等等 (Pym, 1998, pp. 5-6)。因此翻譯史的重點或基礎不再只是翻譯文本、語言系統規範的決定論，

而是翻譯作為獨立的實體在譯語文化中接受的情況。尤其歷史以人為中心，譯者必然成為翻譯史的研究主體，因為唯有透過譯者、透過各種行為參與者（包含委託人、贊助者、讀者等）所攝入的社會機動性 (social dynamics)，才能了解特定譯作的生成目的、在特定社會的接受狀況與產生的改變。

（二）譯者的「交互文化」性

皮姆強調的是經驗性或實用性的譯者倫理 (practical ethics) (Pym, 1997, p. 41)，注重譯者的交互文化身份。他首先解釋何謂「交互文化」(interculture)：交互文化指的是不同文化的交叉或重疊，如皮姆本人生於澳洲，既非英國也非美國公民，他求學於法國高等社會科學院，卻居住於西班牙從事英文翻譯。他認為從事翻譯者多為非職業譯者，有的是作家、教授或記者，翻譯可能只是他們的表達方式之一，或是進入文學界的跳板。這些譯者同時由兩種以上的文化身份所組成，非自限於某譯入語或譯出語文化，而是一種交互文化，存在於各種文化的交叉地帶。也正因身處此交叉地帶，其翻譯作品對某民族社會、文化與語言思想，更能提出問題所在與解決問題的方針，從而產生劃時代的影響與變革。

二、貝爾曼之《異域的試煉》

一如皮姆，法國哲學家譯者貝爾曼，是少數著重探討譯者倫理的譯論家。其書《翻譯批評論：約翰·唐》，不僅提出一個具有建設性 (productive) (Berman, 1995, p. 17) 的翻譯批評方法 (méthodologie)，嘗試將翻譯主體納入翻譯研究中：(1) 翻譯立場；(2) 翻譯計畫；(3) 譯者視域 (Berman, 1995, pp. 74-75)，更意圖消弭傳統忠誠—背叛、原文—譯文之間二律背反的關係，脫離過去侷限於主觀褒貶、流於經驗討論的譯論方式。這套批評方法宏觀與微觀、歷時與共時史觀兼具，是譯論界有名的典範，但貝爾曼引發爭議的論點亦正是「翻譯倫理」這個概念。

貝爾曼師承德國浪漫主義與詮釋學傳統，深受本雅明帶有濃厚宗

教神秘色彩的語言論影響 (Benjamin, 2000)，針對西方翻譯活動中深植人心的種族中心主義 (ethnocentrism) ——也就是將所有外國語言視為「野蠻」、「未開化」的態度——提出一種異化倫理 (ethics of foreignization)。其三本主要著作 (Berman, 1984, 1995, 1999) 的論述皆以此「異化倫理」為主軸，強調文學與哲學文本翻譯中「字面翻譯」(the literal) 的重要性。如此一套現代詮釋學、形而上、深具理想性的翻譯理論與批評，用於某些文學、哲學經典的翻譯，應是合理，卻難以落實於一般職業翻譯，一直被包括皮姆等譯論者視為一種「精英」或「邊緣」式的翻譯理論 (Pym, 1997, p. 7)。

但從本文翻譯史與中文語言生態之間互動的框架來看，貝爾曼（尤其）在《異域的試煉》(*L'Épreuve de l'étranger*) 一書中，藉由德文 *Bildung* 「文化」一詞（其引申義涵蓋「形成」、「教養」，更有「仿效」與「複製」之意，詳後文），指出翻譯活動深繫德國國族語言、文學與藝術創作的形成關鍵：透過翻譯過程中與「他者」的接觸，如何擺脫以法國為首的拉丁強勢文化的既定模式？如何自我塑形、定位純屬自己的文化「傳統」？也就是從經典翻譯之宏觀與微觀、歷時與共時史學的論述角度，著手探討德國乃至德文整個現代化定位以及國族認同的經驗與過程，而不是單純的「他者」與「自我」的對立 (simple opposition of the foreign to the proper)。其中所提出的問題與論述，對於本文的研究，尤其在探討五四運動前後風起雲湧之翻譯活動，對中國社會思想文化乃至於國族語言、文學所造成的影響，有其指標性的參考作用。

綜合上述，本文擬以貝爾曼與皮姆所提出的翻譯批評架構，將研究立於翻譯史歷時與共時的時間觀中，探討中國翻譯史上的第三次高潮，也就是五四運動前後所發生的翻譯高峰，（馬祖毅，2006）²比較當時

² 根據馬祖毅，在中文譯史遞嬗的過程中，出現過四次高潮，依次分別為：（1）東漢至唐末的佛經翻譯；（2）明末清初耶穌會士的科技翻譯；（3）鴉片戰爭至「五四」運動的西學翻譯；（4）二十世紀末段二十年的外來思想文化譯介（馬祖毅，2006，頁2）。

重要譯者與其相關翻譯理論的立論差異；其中主要翻譯主體——譯者，所秉持之翻譯立場、翻譯計畫與其個人對翻譯所具有的開放或偏狹視野，在各自所處的時代、社會環境與交互文化體系中，彼此間的制約關係，重點在於點出翻譯主體在混雜的道德身份中，其內在矛盾辯證最終對於中文作為一種國族語言、文學語言的塑形，所產生的深遠影響。可預見的是，從如此西方翻譯史觀脈絡來觀看中文的語言變遷，其中可能發生的延續與延異。

參、救國與啟蒙：譯以致用

自鴉片戰爭起，受西方聯軍侵略，清廷簽訂許多割地賠款、喪權辱國的條約，中國人終於意識到清廷的顛覆迂腐，將自己陷於亡國滅族之境，為救亡圖存，唯有借重國外科學新知與技術。當時維新派首要人物之一的梁啟超，³由於留學日本，對於時代的變遷，感受更為敏銳，深知已到了不得不變的時候，必須有計劃地推廣外來思潮，尤其提倡翻譯自西方或日本的小說，利用小說特有的普及性，較易吸引讀者，進而教育民眾，傳播「自由」、「民主」或「愛國」等社會政治新思潮（梁啟超1999a, 1999b）。救國與啟蒙，因此可稱為近代中國的時代特徵，而小說，以往被視為「不入流」、「小道」的文類，如今卻成為文以載道的媒介。當時的翻譯活動，皆受此時代特徵所制約，後來在譯壇引發最多爭議的兩位譯者——嚴復（1854-1921）與林紓（1852-1924）——正處於此一過渡時期。⁴

嚴復曾留學英國，於清末甲午戰後，為救亡圖存與廣開民智，發憤

³ 論及梁啟超，則不可忽略清末救亡圖存另一捷徑——治東學，即藉由日本自明治維新以來大量翻譯西學的日譯本轉介西學，事實上，當時有許多中文新辭彙，即由日文直接轉介而來，但因涉及「再譯」（retranslation）現象，脈絡複雜，故不在此贅論。

⁴ 同時期譯者不乏在從事翻譯工作之餘，歸納其心得與經驗，成為中文翻譯理論一部份。然而這些觀點主要以翻譯實踐為出發點，較少對翻譯語言提出論述或產生影響，無法盡納入本研究細述。

譯書，引介許多西方重要思想文化潮流。梁啟超曾說，學英文英語者眾，「而除嚴又陵外，曾無一人能以其學術思想輸入於中國」。嚴又陵即嚴復，其譯著成就主要包括 1898-1912 年間所翻譯的八種西方社會科學名著，合稱「嚴譯名著八種」，首部譯書為赫胥黎之《天演論》，曾風靡一時。他最值得稱道的理論方面，即在《天演論》後附之〈譯例言〉中，提出之「譯事三難：信、達、雅」，為中文翻譯史上劃時代之理論根基，影響至今依然可見。整個二十世紀，大陸、香港與臺灣不少譯家、譯論者，針對「信雅達」三難相互制約之辯證關係，討論與爭議不少，百家爭鳴，不僅從之者眾，更駁之不倒。⁵當然「信雅達」言簡意賅的格言風格，嚴復對其定義又論證不足，百年來考證與詮釋不斷，但似乎始終盤旋於中國古典文論與佛經翻譯傳統「文質之爭」，在「美」與「信」、「文」與「質」⁶之間來往更迭，可類比後世在「形式」與「內容」、「直譯」與「意譯」之矛盾命題中進行折衷，難以兼顧，有其歷史侷限。然而，從本文以中文語言演進生態的框架上來看，嚴復真正令人費解的是他「用漢以前字法、句法」翻譯的觀點，如他在《天演論》的〈譯例言〉中引用《易經》與孔子論述：

《易》曰：「修辭立誠」。子曰：「辭達而已」。又曰：「言之無文，行之不遠」。三者乃文章正軌，亦即為譯事楷模。故信、達而外，求其爾雅。此不僅期以行遠以耳，實則精理微言，用漢以前字法、句法，則為達易；用近世利俗文字，則求達難。往往抑義就詞，毫釐千里，審擇於斯二者之間，夫固有所不得已也，豈鈞奇哉！（嚴復，1986，頁1322）

⁵ 「在過去的八十餘年裡，絕大多數翻譯工作者或多或少地都本著『信達雅』這套理論來從事翻譯，並在這套理論基礎上發展他們自己的見解，如林語堂……趙元任……胡適」（劉靖之，1996，頁4）。

⁶ 中文翻譯史上出現過的四次高潮中，真正有關翻譯「理論」，一般認為有兩次重要討論：一是自漢末到宋朝中葉的漢譯佛典活動，醞釀約七百餘年的「文質之辯」；另一次則源於清末民初的西文中譯，由嚴復所提出之「譯者三難：信、達、雅」。

嚴復所謂「用漢以前字法、句法」，指的是當時的桐城派古文，⁷但為何選擇以桐城古文翻譯？從梁啟超在自己所辦的雜誌《新民叢報》與嚴復所進行的筆戰中，不難看出嚴復為何以桐城古文翻譯；同時，他所服務的理想讀者，與同為「播文明思想於國民」的梁啟超認知有異：

吾輩所猶有憾者，其文章太務淵雅，刻意摹仿先秦文體，非多讀古書之人，一繙殆難索解。夫文界之宜革命久矣……況此等學理邃積之書，非以流暢銳達……之筆行之，安能使學童受其益乎？夫著譯之書，將以播文明思想於國民也，非為藏山不朽之名譽也。文人結習，吾不能為賢者諱矣。（梁啟超，1902，頁113-115）

文辭者，載理想之羽翼，而以達情感之聲音也。是故理之精者不能載以粗獷之詞，而情之正者不可達以鄙倍之氣。中國文之美者，莫若司馬遷、韓愈……愈之言曰：「文無難易唯其是」。僕之於文，非務淵雅也，務其是耳。（嚴復，1902，頁109-113）

嚴復原意並非刻意追求「淵雅」，而是實事求是：主觀上選擇桐城古文，其翻譯目的是為服務譯書讀者，以及所譯之書的特殊性，因其所譯者皆為西方社科文哲重要著作，如此「學理邃積之書」唯有文辭如司馬遷、韓愈者才能相稱，過於「利俗」之文字如「報館之文章」，實不相宜。而為求「達易」、「行遠」，其心目中的理想讀者——「非以餉學童而望其受益也，吾譯正以待多讀中國古書之人」——亦有等級之

⁷ 嚴復所用的桐城派古文，由清朝康乾時期文人方苞所提倡，其文以論語、孟子、左傳、史記為宗，並承繼唐、宋古文運動，強調「義法」，意即為文需言之有物（義），言之有序（法），結構簡潔有條理。他反對文章中摻雜雋語、詞藻華麗的駢文、通俗小說片段與佛家用語等。參見王國樑（2006，頁711-713）。

分，針對的是當時欲救亡圖強的中國高階仕紳與知識份子；而要一班老先生接收西洋思想並提高西學地位，推動文化啟蒙運動，不用他們能接受的古雅文體，實難產生廣泛影響。嚴復使用「淵雅」之文翻譯，實在是為順應時勢，「固有所不得已也」。

其實嚴復聽從桐城派大師吳汝綸的見解，確實創立許多譯名新辭，⁸例如他在〈天演論·譯例言〉（嚴復，1986，頁1322）裡闡明他不因循舊例，採用被前人或佛典翻譯濫用之「卮言」與「懸談」等詞，而採原文譯為「導言」；他更反對任意以中國名物、人言取代原文。但在翻譯文體上，縱使吳汝綸主張應學習佛經翻譯經驗，譯文體制應與中儒著述有所區別，因為嚴復「駸駸與晚周諸子相上下」的譯文，可能連那些天天為學做文章的仕紳要看懂，都不太容易，更遑論有限的效果：「凡為書必與其時之學者相入，而後其效明，今學者方以時文、公牘、說部為學，而嚴子乃欲進以可久之詞，與晚周諸子相上下之書，吾懼其舛馳而不相入也」（吳汝綸，2012，頁1）。但嚴復仍執意要用「桐城古文」，爭議自是不少，後來的瞿秋白談起嚴復的翻譯，甚至說：

嚴幾道的翻譯，不用說了，他是：「譯需信雅達，文必夏殷周」。其實，他是用一個「雅」字打消了「信」和「達」。……逐漸地離開中世紀的文言的正統，可是，又死死的抓住了文言的殘餘，企圖造成一種新式的文言統治。（沈蘇儒，2000，頁7）

肆、語言與譯者主體意識的覺醒

當然，瞿秋白求變心切，他認為翻譯除了能夠介紹原文內容給讀者

⁸ 譯名問題，即以音譯名或以意譯名的選擇，自佛經翻譯以來即一重要譯論議題，更是此時中文新語輸入之重要管道，幾乎相關譯論學者如梁啟超、王國維、章士釗、吳稚暉、胡以魯等，皆曾就此表示意見，尤以從日文轉介之思想語言與新字新語，爭論頗多，值得另文專述。

之外，還有另一個重要功能，就是幫助創造出新中國的現代言語。但問題是要如何翻譯才能達到創新？用什麼「文」翻譯？「文言文」或「白話文」？用瞿秋白提出的「絕對的白話」，而反對當時「非驢非馬的騾子話，半文半白的新文言」？在 1890 至 1900 的那個年代，有四種文字可供嚴復選擇：一是上承唐宋八大家的桐城派古文；二是劉鶚、李伯元、吳趼人等人在寫小說時用的白話文；三是文藻華麗與對仗工整的駢體文；四是科舉考試的八股文（黃克武，1998，頁70-73）。

嚴格說來，採用嚴復所謂「近世利俗文字」進行翻譯，在文字工具上的選擇，困難度很高。在當時，不僅白話文尚未發展成熟，各地方言亦雜沓紛紜，更何況要從日文、歐語引進一些外國新科學思潮。連白話文的推崇者胡適也說：「當時自然不便使用白話，若用白話，便沒有人讀了。八股式的文章更不適用。所以嚴復譯書的文體，是當日不得已的辦法……嚴復的英文與古中文程度都很高，他又很用心，不肯苟且，故雖用一種死文字，還能勉強做到一個『達』字」（沈蘇儒，2000，頁56）。

嚴復選擇用古色古香的古文翻譯，在當時的知識份子看來，也許有其需要，也許感到既「達」又「雅」，但後人看來則未必「達」、「雅」，因為難懂，因為堅持用一個死的語言進行翻譯的桎梏心態。但根據貝爾曼所謂「有建設性」的翻譯批評，尤其是從「譯者視域」的觀點來看嚴復選擇用古文譯書，上述的批評其實過於嚴厲：嚴復用「漢以前字法句法」翻譯西書，被認為是為了迎合所針對的讀者群——高階仕紳與知識份子，但從當時語言發展的狀況、從嚴復所處的時代背景來看，如此的選擇是否是一種必然？不用文言這一傳統的載體來傳播新思想，那麼要用甚麼文體？當新的語言載體尚未發展成熟，對西方新思潮的引介又是迫在眉睫，以舊瓶裝新酒，也許是身處文化轉型期的嚴復不得不選擇的一種過渡的方法，或如貝爾曼所言，這不僅僅是語言的問題，更牽涉到跨文化 (intercultural) 的層面，即皮姆的「交互文化」概

念。

事實上，嚴復強調「用漢以前字法句法」，認為無可取代，甚至認為西方的文章也是古代的好；他輕視「世俗」、「庸夫」讀者之輩，以及所謂「近俗之辭」、「報館之文章」，從此種種保守的觀點，皆可看出作為一時代譯者，嚴復所呈現的歷史侷限性。這些被後人歸類為「歸化」翻譯的論點以及盲目崇古的傾向，不僅直接反應於嚴復的翻譯實踐，更見諸於其譯作之影響力，日後，他不少譯作因文字過於古奧，讀者漸少。

但嚴復是將西方強勢文化思潮引介至中國的第一人，他開翻譯風氣之先，使中國知識份子首次打開眼界，與嚴復同時或稍晚的世代，如魯迅或更年輕一代的知識份子，無不受其影響。嚴復用古文翻譯或其「信、達、雅」三難說之譯論，雖說引發的爭議與責難不斷，但日後卻挑起五四運動時知識份子對語言進行整體的思索。

以皮姆「交互文化」的概念來看，嚴復幼習儒學，留學英國後，於李鴻章治下任北洋水師校長、辦俄文館、協辦北京通藝學堂、提倡西學；甲午戰敗後，屢次上書發表其政治理念不果，體會到欲講西學以廣開民智，非從事西學翻譯不可。在當時如此複雜的時代背景與社會環境中從事翻譯，也就是譯者身處於各種文化的交叉與重合地帶，翻譯行為具有相當的機動性。嚴復在多方因素激盪下，選擇「歸化」策略做翻譯，卻也在不知情的情況下，偶發隨機地對語言歷史進程做出一過渡性的影響。同時，嚴復所提出的「信達雅」三難說，更顯示出譯者主體意識的覺醒，譯者突破了過往直覺而盲目的翻譯狀態，開始對譯事進行自覺式的反思（許鈞，1998，頁3-4），考慮當時所處的時空背景與語言習慣、用什麼文體翻譯，已經成為當時譯者的難處與抉擇所在。

與嚴復同期的林紓，人稱林琴南，譯書同樣為救亡圖存，同樣用「古文」翻譯，在中文翻譯史上亦占有重要的地位。但與嚴復不同的是，林紓翻譯的是文學，可說是大量中譯西方文學作品的第一人，單從

數量而言，林紓所翻譯的作品，共 184 種，單行本有 137 種，而未刊者有 23 種，8 種存稿（馬泰來，1981，頁60-103），雖多為歐洲二三流作者，但風行一時，對中文翻譯文學有承先啟後的影響。

林紓的翻譯文學何以能廣泛流傳，其中主要原因是因為林紓同樣視翻譯為愛國「實業」，為「開民智」，抵抗歐洲列強，他有關翻譯的論述都集中在翻譯目的與功能論上的問題，因此選擇翻譯最有利啟發民智民心的小說，並以最有效的方法將翻譯小說傳播出去。譬如他為《黑奴籲天錄》譯本所寫的序中，即透過黑奴的悲慘遭遇，影射「黃人受虐，或加甚于黑人」，警告國人切勿輕易相信「西人寬待其藩屬」，藉以彰顯西方列強之惡行（林紓，1915）。譯文中顯示林紓易投入自己的主觀感情，「言哀則讀者哀，言喜則讀者喜」，希望讀者能感同身受，例如，錢鍾書即表示喜歡林紓的譯本勝過哈葛德 (H. R. Haggard, 1856-1925) 的原文，因比起原文的呆滯粗重，林紓的翻譯倒顯得輕快有趣。

透過如此大量翻譯與「歸化」的翻譯策略，奠定林紓在中國翻譯文學的影響力，不管是當時或日後，許多人正是通過他的大量翻譯，獲得有關於西方世界的常識，甚至興起學外文的興趣；也才知道西方人原來跟他們是同樣的「人」，歐美也有所謂文學，有足與「太史公」媲美的作家。同時，林紓打破中國文學傳統視小說為「小道」的舊觀念，大開翻譯外國文學作品的風氣。錢鍾書在〈林紓的翻譯〉一文中即記述了一段有關於他閱讀林紓翻譯的興味：

《林譯小說叢書》是我十一二歲時的大發現，帶領我進了一個新天地……最近，偶爾翻開一本林譯小說，出於意外，它居然還沒有喪失吸引力。我不但把它看完，並且接二連三，重溫了大部分的林譯，發現許多都值得重讀，儘管漏譯誤譯隨處都是。（錢鍾書，2002，頁81-82）

其實林紓採用的是一種「歸化」譯法，⁹或稱為「轉譯」和「胡譯」，也就是說譯者較不尊重原文，隨意加以潤色、增飾、刪剪或更動。在早期的翻譯史上，為配合譯文的讀者或文化需求，此類例子並不少見。例如錢鍾書說林紓將賽凡提斯的《唐吉訶德》改名為《魔俠傳》，混成當時暢銷的「偵探」、「冒險」小說，而且他也只譯了半卷，甚至將劇本譯成小說，自行增刪。但至於林紓為何採用如此為人詬病的主觀譯法，一方面可能是因為他不諳外語，每次翻譯須由他人口授原文內容意義（與他合譯者不少，其中最有名的是魏易），對全篇理解消化後，再以圓熟之古文整個重寫，塑造譯文整體風格，但由於這些口授者外語文字水準參差，故內容不時有所增刪與修改。

其中最值得一提的，是林紓為減少譯文「異化」的成分，選擇用古文翻譯，但他選用的不是戒律甚嚴的桐城派古文（如嚴復），而是自明末開始即染有「雜小說」習氣、備受桐城派大師方苞批評的古文，也就是一種較為通俗、富於彈性的文言文，雖然保留了部分古文的成分，在詞彙和句法上，卻自由得多。

但一如嚴復，林紓也曾輾轉兩難，試想：翻譯寫實逼真的小說而文筆不許染有「雜小說」的習氣，那不等於「講話而緊緊咬住自己的舌頭」嗎？（錢鍾書，2002，頁90）因此林紓不可能用純「古文」翻譯，原本不可能出現在古文的「雋語」、「挑巧語」、「白話語」與「外來語」，紛紛出現在林紓的譯本，他的文筆甚至開始有「歐化」的傾向。也就是說，在翻譯活動中，語言內部與外在環境之間各種不同交互文化的張力，驅使林紓「糅雜」各種文體，擺脫與違背他自己對古文所提出的〈論文十六忌〉，¹⁰其中第十四忌即是〈忌糅雜〉，顯示出翻譯行為

⁹ 錢鍾書在〈林紓的翻譯〉一文中，曾提到希萊爾馬訶（即F. Schleiermacher）的兩種翻譯法，即是「漢化」、「歐化」的區別，而不是我們現今「歸化」、「異化」之分（錢鍾書，2002，頁78）。

¹⁰ 林紓在《畏廬論文》中，提出「論文十六忌」、「應知八則」、「用筆八則」與「用字四法」等對古文義法的論述，強調內容於形式並重。其中「十六忌」包含直率、剽襲、庸絮、虛枵、險怪、凡猥、膚博、輕儇、偏執、狂謬、陳腐、塗飾、繁碎、糅雜、牽拘、熟爛等。參見林紓（1973，頁397-433）。

在語言、讀者、社會、國族等各種交互文化張力的折衷與策反之下，產生一種既非原語、亦非譯語的創造性語言（一種另類古文？），開拓了中文筆法或「義法」的發展空間。無疑地，這是白話中文漸趨成形的一個動力。

林紓不得不選擇這個較通俗、富於彈性的文言文進行翻譯，但若是考量將翻譯小說傳播給更多的讀者，為何不就選擇白話文？畢竟林紓所翻的歐洲小說，白話寫實的居多，以微言訓誥的古文翻譯，會有人讀嗎？日後，當白話文發展至一定程度後，透過傅雷與林以亮的一次筆談，回頭再看這個問題，有更深一層的闡析。首先，傅雷認為當時白話文剛從民間搬來，是一種「非南非北，亦南亦北的雜種語言」，「一無規則，二無體制，各人摸索各人的，結果就要亂攪」，更不能直接拿一種方言成為白話文的骨幹。比起當時尚未發展成熟的白話文，古文有規律、有體制、詞彙也足夠傳情達意，似乎更能表現變化豐富的外國語言。傅雷更引述周作人的一段話，進一步解釋嚴復、林紓之所以選擇古文翻譯的語言背景：「倘用駢散錯雜的文言譯出，成績可比較有把握：譯文既順眼，原文意義亦不距離過遠」（傅雷，1984，頁72-3；傅雷，2006，頁69）。

傅雷認為「我們的語言」仍在成長階段，尚未定型，也無準則，但太規範化的語言，也不適宜文藝發展；有時用文言翻譯，卻難融於譯文中；用方言翻譯，太濃厚的中國地方色彩又與原作的地方色彩衝突；用普通話又索然無味。傅雷這段話道盡（當時）所有譯者在選擇翻譯語言的複雜與困難程度，從中也可看出中文這個「母語」載體，透過翻譯行為這個「驛站」（貝爾曼），在文言、白話、方言、口語與外來語之間的切磋琢磨、棄捨難離，克服了多少來自遠方語言的障礙，逐漸醞釀，吸附精華，帶有母語懷柔之心，殷勤接待他者。

而林紓的翻譯所具有的「誘媒」、「訛造」與「化境」特性，不也是中文作為一種語言不斷創新的一個驅力，錢鍾書在《林紓的翻譯》一文開頭即說得唯妙唯肖：

漢代文字學者許慎有一節關於翻譯的訓詁，義蘊頗為豐富。《說文解字》卷六《口》部第二十六字：「囙」，譯也。從「口」，「化」聲。率鳥者系生鳥以來之，名曰「囙」，讀若「譌」。南唐以來，「小學」家都申說「譯」就是「傳四夷及鳥獸之語」，好比「鳥媒」對「禽鳥」的引「誘」，「譌」、「訛」、「化」和「囙」是同一個字。「譯」、「誘」、「媒」、「訛」、「化」這些一脈通連、彼此呼應的意義，組成了研究詩歌語言的人所謂「虛涵數意」(polysemy, manifold meaning)，把翻譯能起的作用（「誘」）、難於避免的毛病（「訛」）、所嚮往的最高境界（「化」），彷彿一一透示出來了。（錢鍾書，2002，頁77）

伍、「別求新聲於異邦」

嚴復與林紓的翻譯正是「誘媒」，引領中國進入一個思想新世紀。翻譯不再只限於教會或洋務派人士專譯格物致知類書的狹窄格局，而是輸入新思想，對於西方社科文哲著作與文學作品進行補強，也促使翻譯與譯論的格局更為寬廣，擴大為翻譯語言的思考，如上述嚴復與梁啟超以及吳汝綸之間針對以古文翻譯的論戰。從此相關譯論興盛，¹¹在這些爭論背後所醞釀的，是五四運動前後翻譯事業快速發展、譯論不斷突破的時代氛圍。

1918年，時任《新青年》雜誌編輯的胡適，即高舉文學革命，為創造「高明的文學方法」，提出「國語的文學，文學的國語」。他提議用「白話」翻譯名家著作，針對的就是林紓，批評他選譯二流作家哈葛德以及用古文翻譯「蕭士比亞」的劇作。與他同屬《新青年》同人的錢玄

¹¹ 有兩次較大的討論：一次是在郭沫若與鄭振鐸之間《處女與媒婆》的爭論，主要有關「創作與翻譯」孰重孰輕的問題；另一次由錢玄同與劉半農之間展開的「雙簧信」，開啟了有關林紓古文翻譯利弊得失的討論，以及魯迅與周作人兄弟何以堅持「直譯」譯法的歷史語言價值。有關這些論爭，參見陳福康（1992）的譯論者選集《中國譯學理論史稿》，頁175-177、207-209、266。

同與劉半農則一搭一唱編了個新文學史上有名的「雙簧信」，冷嘲熱諷的說了林紓翻譯的三大問題：(1)「棄周鼎而寶康瓠」，選譯不精；(2)刪減更改，錯誤太多；(3)「能以唐代小說之神韻，逡譯外洋小說」，即以古文翻譯。尤其第三項，更是林紓翻譯的「病根」，劉半農說：「當知譯書與著書不同，著書以本身為主體，譯書應以原本為主體；所以譯書的文筆，只能把本國文字去湊就外國文，絕不能把外國文字的意義神韻硬改了來湊就本國文。」（陳福康，1992，頁207-209）

劉半農所提出的其實就是我們後來所說的「異化」譯法。當他進一步談到後秦鳩摩羅什與大唐玄奘翻譯佛經的例子時，他說二人皆出身古代，古文俯首可得，卻在翻譯《金剛經》、《心經》時，嘗試保留梵文「極曲折極縝密」的句法，「輸入外國文學使中國文學界中別闢一個新境界」，絕非那個「末世窮年，不免為陋儒」的林紓可以想見的。大約同時，周作人也在《〈古詩今譯〉題記》中提到鳩摩羅什，他認為「什法師」口中翻譯兩個不可避免的缺點，其實正是翻譯本質上的要素：

(1) 不及原本，因為已經譯成中國語。如果還同原文一樣好，除非請諦阿克列多思學了中國文自己來做；(2) 不像漢文——有聲調好讀的文章——因為原是外國著作。如果用漢文一般樣式，那就是我隨意亂改的糊塗文，算不了真翻譯。（周作人，1918，轉引自張中良，2005，頁56）

當我們將漢譯佛經與同時代的文章進行比較，會發現兩者所用的詞句有許多不同；若後者被視為當時的正典 (canon)，則前者無可諱言地在當時是不通、難以理解的文詞。¹² 然而這樣的「不通」正是介紹新思

¹² 胡適也說：「羅什的譯本所以能流傳千五百年，成為此土的『名著』，也正是因為不但譯得不錯，並且能譯成中國話。……這個法子自然也有個限制。中國話達得出的話，都應該充份用中國話。中國話不能達的，便應該用原文，絕不能用似是而非的中國字。羅什對這一點看的很清楚，故他一面反對直譯，一面又儘量用「阿耨多羅三藐三菩提」的句子。」參見胡適（1974，頁170-174）。

潮、新表達方式的一個過渡階段。在鳩摩羅什所譯的釋教經論中（如我們至今仍在誦讀的《金剛經》、《阿彌陀經》等譯經），周作人很早就看出因譯經的實際需要，而興起駢散合用的文體，與六朝駢文體不同；如此利用中文舊文字的能力，努力表達出新意思，對後來唐文學語言的開闢，有極大的關係。換句話說，翻譯既不是原文，也不是譯文，不能隨便將原文任意增刪、顛倒、附益，抑或「歸化」作中文情事，而是一種因緣、交互的作用，融合了佛典的深邃與中原文化的厚重，是林紓筆下古文大忌——「糅雜」之說，為使中文能保存原作的異國風情、語言特性，能夠兼容並包，達到一「交互」作用，對於周作人來說，最好的方法是「中不像中，西不像西」的「直譯」法。

對於周作人而言，這個「直譯」不等於許多人認為的逐字「死譯」，他用英文‘lying on his back’為例，說明幾種與「直譯」混淆的譯法：「臥著在他的背上」是「欲求信而反不詞了」，是「死譯」；「坦腹高臥」或「臥北窗下自以為為羲皇上人」則為「胡譯」；「仰臥著」則是「直譯」，也是「意譯」。也就是說對周作人而言，「直譯」必須「達意」，盡漢語的能力所及的範圍，保存原文風格，表現原語的意義。

同樣「別求新聲於異邦」的魯迅所關注的則是異域新文化，為的是「改良思想、補助文明」，尤其是翻譯文學作品本身「不用之用」的藝術功能（魯迅，1981a，頁65）。他在與其弟周作人合譯的《域外小說集》序言中，即針對林紓用古文翻譯的外國小說，提出看法：「文章確實很好，但誤譯很多」；其中「迻譯亦期弗失文情」、「詞致樸訥」，¹³即表達了他們對「直譯」的偏好。

¹³ 魯迅與周作人所譯的《域外小說集》（2006），序言如下：「《域外小說集》為書，詞致樸訥，不足方近世名人譯本。特收錄至審慎，迻譯亦期弗失文情。異域文術新宗，自此始入華土。使有士卓特，不為常俗所囿，必將掣然有當於心，按邦國時期，籀讀其心聲，以相度神思之所在。則此雖大濤之微漚與，而性解思惟，實寓於此。中國譯界，亦由是無遲莫之感矣。」

但魯迅最為人詬病的，正是這個對「直譯」的堅持。對他而言，譯著的內容可分為兩大類，一類是科學的文藝理論和革命的文學作品，另一類為其他以外的一般文章與作品。身兼革命家、文學評論者、作家與譯者的魯迅，將譯者比喻為偷火者普羅米修斯，所翻的自然多集中於文學、藝術領域的文本。無可否認地，這些書的原文經常包含許多新穎獨創的字意，若能獲得與之相對應的獨創譯文，從而創造出新語言、術語與文體，可提供文藝創作上的試鍊。但翻譯這些著作的目的是傳達中文所沒有的思想，想要完全信實地用習慣的詞句傳達在中國從未產生的思想，有時是一件不可能的事；再者，這些書本就難解難譯，縱使魯迅參考了許多日文譯本，仍無法徹底貫通。1929年，在他的譯論文章〈托爾斯泰之死與少年歐羅巴〉譯後附記中，他坦承「直譯」的難處：原文清晰，想要直譯，保留原文精悍語氣，但自覺能力不夠以及中文本來的缺點，不僅句子譯得生硬、拙劣、冗長而且難解，最後只能束手無策，「硬譯」成詰屈晦澀的書，希望讀者能硬著頭皮看下去。然而就是這個「硬譯」引發後續不少爭議，如梁實秋就批評他的「硬譯」等於「死譯」，難以卒讀（魯迅，1959）。

隔年魯迅在〈「硬譯」與「文學的階級性」〉一文中再針對「硬譯」一詞在文藝批評界所產生的諸多歧義，尤其針對梁實秋的責難，提出說明。他與周作人同樣主張「直譯」，因所翻譯的多為文學藝術文本，考慮保存原文的精神和力量、原書口吻與採納某些外文語序句法，導致某些譯文生硬（魯迅，1981b）。¹⁴但其實魯迅本人也不贊成上述周作人所舉之例，如「臥著在他的背上」般艱澀與拘泥之死譯；他們的「直譯」並不就是逐字譯，並不排除兼用意譯，只是「不妄改」，一方面盡力保存原作的風格，另一方面是在中文的表意能力所及之處，仍顧

¹⁴ 參見〈「硬譯」與「文學的階級性」〉一文，原論文收錄於魯迅《二心集》。參見《魯迅全集》，第4卷，頁204-205。

著譯文能否達意，但在雙方夾擠中，難免有所犧牲。

有關於魯迅翻譯文體的問題，後來許多譯論者亦多所著墨，尤其是針對生硬、拙劣、甚至不通的「翻譯體」(translationese)。但從翻譯語言的歷史上來看，「翻譯體」對文學語言「惡」的影響，並非那麼絕對，應審慎對待。就如同魯迅一般，貝爾曼也反對那些生硬、拙劣、冗長而難解的機械式「死譯」，二者所堅持的「直譯」與「字面」翻譯，其實是「適度異化」策略下所翻出來的那些不圖「爽快」、不怕艱難的文體，在語言與外域文化的接觸與滲透時，有輸入新語言文字表現法的積極歷史意義。劉宓慶（1993）在其《當代翻譯理論》有關於外域文化與語言風格的可溶性機制裡，即談到這個「翻譯體」現象：

漢語從「文言」發展為「白話」，就是一個「適度異化」的演變進程。白話文從五四時代的雛形狀態發展為當代漢語，也是這樣一個基於語言的人文和生態環境的發展而「適度異化」的演變進程。（劉宓慶，1993，頁293）

劉宓慶對於中文逐漸「歐化」的問題，也持有相同態度，認為是大勢所趨，無法逆轉，但也不勉強接受與中文相差太遠的西式語法。其實自明末傳教士開始翻譯「西學」起，中文歐化的問題就已浮現（李爽學，2005、2013），多半是因為文言文在翻譯或文學創作時窒礙難行，而白話文的表達法仍有侷限，需要借重歐語。但「歐化」不等於歐語形式或文法的簡單仿效，事實上中文「歐化」現象至今可見，甚至有愈演愈烈之勢，其中最重要的原因，可能就像德國浪漫主義詩人施萊格爾(F. Schlegel, 1772-1829)所言，重「異化」而輕「歸化」的譯法，要避免極端的「翻譯體」出現，必須要在翻譯的「陌生」特質 (the strangeness, *Fremdheit*) 與其「外來」價值 (the foreign, *das Fremde*) 之間，找出概念式的界線 (Berman, 1984, pp. 246-7)，也就是說，歐化文體看起來雖不像中國

人所寫的語體文，卻也非中國人所看不懂的，重點在掌握一個「界線」或「程度」。

其實在翻譯理論裡，意譯一直譯以及後來的歸化—異化之爭，在東西方論戰幾乎不曾休止，與整部翻譯史依存共生。如上所述，魯迅與貝爾曼理論上支持「直譯」，其實並非完全排斥「意譯」，因為實踐上證明，想要在形式上完全忠實於原文是不可能的。兩者不能是一種對立的關係，有時是互補的。基本上，翻譯是一種妥協的過程，不斷拿捏上述「陌生」特質與「外來」價值之間概念式的界線。在同一翻譯裡，直譯和意譯都可能會出現，比例多少的問題，與文本有絕大關係，人文社科文本，直譯的比例會較高。

但從整部中文翻譯史來看（包含佛經翻譯），在理論上，似乎是「直譯」派占上風，在實踐上，卻是「意譯」派勝出，也就是較貼近譯文的「歸化」譯法，似乎比尊重原文的「異化」譯法，流通度更廣。勒弗菲爾在探討中文翻譯時，以歷史角度追溯中文翻譯思想的發展，他指出中國文化如同希臘文化一般，比較單一化 (homogeneous)，對他者 (the Other) 較不注重，遇到外來成份時，傾向沒有太多限制地將其本土化 (naturalise)，也就是「順化」或「歸化」譯文用以取代原文。他更援引嚴復與林紓的翻譯，說明中國基本上較傾向「詮釋」性 (interpreting) 的翻譯傳統，而非像西方般將重點置於翻譯之忠實性 (faithfulness) 上。也就是說西方翻譯在歷史上逐步走向「語碼轉換」(linguistic transcoding) 一途，不太考慮特定的環境與讀者，但中國譯者會預設目標讀者再舉定措辭 (Lefevere, pp. 14-18)。這個中國化的翻譯，卻矛盾地意味著中文是翻譯過程中的強勢語言，妥切地體現在民初中國「中學為體，西學為用」的意識型態思維上。當然對於巴斯內特 (S. Bassnett) 與勒弗菲爾等文化翻譯論者，嚴復與林紓將外國意識型態以譯入語文化「重寫」或自然的翻出來，並視為理所當然，其實代表某種形式的文化帝國主義，操縱翻譯在社會中產生的特定功能。

從另一個角度來看，東西方翻譯大都濫觴於宗教經典譯注，尤以中國之漢譯佛典以及西方聖經翻譯為主流。其實「異化」翻譯更常見於宗教經典的翻譯，中文譯經初期，因譯者或中文造詣不佳、或尊敬佛典，認為佛語神聖不可侵犯，不敢擅改其文字，曾出現許多「硬譯」的句法。但許多研究佛經翻譯的例子都顯示，將同一文本的兩種譯法相比，採取「歸化譯法」的譯本往往都比較受到中文信徒或讀者的歡迎。上文提及鳩摩羅什的翻譯，比起後來的彥琮、義淨更為「質」（或直譯）派的翻譯，明顯較受歡迎，至今信徒仍傳頌不已。早期鳩摩羅什雖也嘗試保留梵文「極曲折極縝密」的句法，但因譯經與傳播經典實際需要，卻也不得不權衡採用「歸化」譯法，著重譯文讀者理解，不惜刪削改動原典，使其措詞與文法架構較接近中文，進而興起駢散合用的譯文體。相較之下，歷代西方的聖經翻譯傳統則多有主張盡可能尊重原文的「異化」譯法，從理論上的帶領與實踐上的差異，結果可從路德的聖經翻譯對於德國語言文化的影響中看出 (Berman, 1984, pp. 46-55)。德國浪漫主義時代對於「異化的堅持」(insistence on foreignization)，可以倫理的層面視之，高度理想化，以一種「悅納異己」(hospitality) (傅士珍，2006) 的開放模式，殷勤接待他者，而非抗拒異己。

在兩種語言翻譯中，與其說是語彙貧乏，造成翻譯的困難，不如說較難找到兩個機能完全密合的字；通常彼此間翻譯或訓詁，只能有一部份的機能能夠符合，因此需考慮用什麼方式或用什麼字將原文所表達的某種情境意涵轉換到譯語中，如能直譯最好，如不能，便轉換它的方式與用語，或增損、或改換、或補償，未嘗不可；重點是在「二者不可得兼」處的斟酌輕重，或能拈出真實蘊含。再則，語言從生活中產出，生活在變化、在發展，新的語彙也陸續引進，譯者於是和作家一般，從生活中發掘、試煉出新詞彙，這是翻譯藝術創造性的一面，這也是為何魯迅說若有較好的譯者，將他的譯文視為一種過渡，潛心研究不太「硬」或「死」的再譯 (retranslation)，他其實求之不得。

一如貝爾曼，魯迅「菁英翻譯」的色彩濃厚，他翻譯的是文藝作品與批評理論著作，不可能以普遍的讀者為標的，所針對的理想讀者只是相對的一部份人，是那些不怕艱難、多少要明白這些理論的讀者或批評家。魯迅與貝爾曼所主張的「直譯」或「字面」翻譯，同樣遭人誤解為將原文「逐字」地譯成目標語，卻也同時對翻譯語言提出進一步的可能性與潛力：「直譯」不僅為了保持原文特有的神韻與風格，更為了替有「缺點」的中文逐漸添加新的「文法句法詞法」，前提是必須是在中文的基本語彙和語法的基礎上去吸收而加以融化，任何生吞活剝、杜撰硬搬，都是有害的。舊瓶或可新裝，但新時代理應自己找出途徑來。而從另一個角度來看，那些由異域文字「硬譯」的句法，剛開始可能不習慣，過一段時間可能逐漸「同化」，成為中文的有機組成部分。這是留學生魯迅的日本經驗，利用翻譯歐美名著添加日文新句法；或如周作人看出佛經翻譯在中文「生造的」字彙、句法與音律中，留下不可磨滅的痕跡；或如貝爾曼論述中路德的聖經翻譯與浪漫主義作家的「逐字」翻譯傳統，奠定德國國族語言文學的基礎。這樣的一個文字試煉的過程，凸顯譯者主體的重要性。

1931年，在魯迅與瞿秋白討論翻譯的信中，這個「菁英翻譯」更為凸顯，他甚至談到專供知識份子閱讀的譯著，應採「寧信不順」的譯法，他說：

這樣的譯本，不但在輸入新的內容，也在輸入新的表現法。中國的文或話，法子實在太不精密了，作文的秘訣，是在避去熟字，刪掉虛字，講話的時候，也時時要辭不達意，這就是話不夠用……要醫這病，我以為只好陸續吃一點苦，裝進異樣的句法去，古的，外省外府的，外國的，後來便可以據為己有（陳福康，1992，頁298）。

這個「寧信不順」，不是前述瞿秋白在翻譯語言中清堅決絕地排除文言和書面語、排除古文，也不強調所謂「絕對的白話」，而是將西文「異樣的句法」裝進當時草創時期、表意機制尚未嚴密精確、且不甚文雅的白話中文；「糅雜」各種文體如書面古文、庶民口語、方言或土話，試鍊出「四不像的」但又「得是活的」白話。這是為何從清末民初，翻譯活動儼然以其主義運動之姿、挾有目的之手段，使歐化語法不斷「異化」、「入侵」中文的原因之一，所求的何止區區異域風情，而是蘊含其中新的文學表現法以及一場歷時數十載、間斷漸進的白話語言革命。

回顧魯迅在民初的相關譯論，幾乎涉及翻譯問題的各個重要層面，深刻且極具爭議性。他的譯論闡釋了翻譯活動在中文建制中的獨特歷史定位與影響，也闡釋了翻譯文學理論對中文創作的歷史價值。其中譯者所盡的任務，非僅是傳遞訊息而已，而是譯介與啟迪，改變中文向來的書寫技巧，改變中國文學或整個學術界的舊觀念。他的「硬譯」或「直譯」，其實是倫理的、民族的訴求。

陸、結語

在《異域的試煉》一書裡，貝爾曼以德國重量級作家為例 (Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin)，指出在德國浪漫主義時期以 *Bildung* 概念為主的文化脈絡中，翻譯地位攸關國族文化建構、批判與創造的可能性，尤其是「字面」翻譯，是一種需要，不僅可以重新評估文化差異，更是對翻譯活動如何使發展中的目標語言更為精練與標準化，尤其意欲脫離拉丁文附庸的德國國家語言，有其正面意義。以相同的 *Bildung* 概念來看民初的翻譯活動，相當程度上代表著政治、文化上自我認同的焦慮與問題意識；翻譯不僅嘗試替整個中華民族文化現代認同尋找契機，更是中文作為一種國族語言、或者以一種文學語言重新塑形的過程。藉由翻譯過程中與「他者」的對質關係，自我

才得以再現，整個民初集體救國圖存的翻譯目標、古文或白話文取捨的論戰，都是透過他者來確認自己，再自我塑形的過程。

但 *Bildung* 究竟為何？在 18 世紀的德國浪漫主義作家筆下，它幾乎無所不在，且意涵廣泛深遠。它一般字面意義為「文化」，但從辭源詞的脈絡來看，它既有「形成」與「教養」，也有「形狀」或「形象」之意（字根 *Bild*），它又與德文 *Urbild*（原型、典型）、*vorbild*（模型）以及 *nachbild*（複製品）之形義保持著本質上的關連。因此，*Bildung* 亦指涉在文化形成過程中，或者廣義來說，在教養對過程中，對於形象／形狀的仿效或複製的可能性，所扮演的關鍵角色。根據貝爾曼的解釋，*Bildung*「是過程，又是結果」。透過 *Bildung*，一個人、民族與國家，或者更普遍來說一個語言、文學、藝術作品被形塑，從而獲得形式 (*Bild*)。*Bildung* 的運動總是朝向一個形狀，一種專屬於自己的形狀」(Berman, 1984, pp. 74-80)，也就是說 *Bildung* 指的是自我建構的過程：民初知識份子為了拯救在列強夾縫中生存、尊嚴殆盡的國族社稷，集體透過翻譯的知識實踐，以西方強國及日本西化經驗為仿體，為國家主體性重新塑形、自我定位的過程。

但 *Bildung* 雖有「仿形複製」意涵，卻不能是「異域的簡單仿效」。在意欲複製西方列強或日本西化成功模式的過程中，想要擺脫在知識傳播上窒礙難行的千年古文傳統，嚴復、林紓、胡適、魯迅等知識份子，在「直譯」與「順譯」、「模仿」與「創作」的兩難辯證中，嘗試如何定位純屬自己的語言文化傳統，回歸到更原始的語言文化源頭與形象，反而成為中文現代化的核心問題；透過書寫，也就是從翻譯運動中，如何從書面古文、庶民口語、方言、土話乃至外文的糅雜中，尋找「國語」——白話文的契機，這個運動擴大到整個國族社會即是一種文化上由「全盤西化」到「中學為體，西學為用」到中文「歐化」危機意識的論證過程。

這樣剛剛從歷史經驗孕育出來的國族語言主體，需要其成員之間有

著無間團契般的溝通關係與共識，即一種主義或運動，才能獲得傳達、再現與傳承，並由此朝向整個語言未來發展的目的。也就是說在五四運動前後，翻譯作為一種手段，不僅僅是傳遞精確之文字訊息而已，而是翻譯主體對此事業本身整體目的的運動史實，與當時之「國語」運動互為表裡、相輔相成，不僅傳述西方重要人文思潮，更從翻譯技藝上的論戰、切磋與創造精神，試圖定位中文作為現代語言的主體性。

參考文獻

中文文獻

- 王國櫻（2006）。中國文學史新講（下）。臺北：聯經出版。
- 李奭學（2005）。中國晚明與歐洲文學：明末耶穌會古典型證道故事考證。臺北：中央研究院。
- 李奭學（2013）。近代白話文·宗教啟蒙·耶穌會傳統一試窺賀清泰及其所譯《古新聖經》的語言問題。中國文哲研究集刊，42，51—108。
- 沈蘇儒（2000）。論信達雅：嚴復翻譯理論研究。臺北：臺灣商務印書館。
- 吳汝綸（2012）。序。載於王道還（編輯校注），天演論（頁1）。臺北：文景書局。
- 林紓（1915）。黑奴籲天錄，斯土活著，中文譯序。上海：商務印書館（國家圖書館影印本）。
- 林紓（1973）。畏廬文集·詩存·論文。臺北：文海出版社。
- 胡適（1974）。白話文學史。臺北：文光圖書公司。
- 馬祖毅（2006）。中國翻譯通史。武漢：湖北教育出版社。
- 馬泰來（1981）。林紓翻譯作品全目。載於錢鍾書（主編），林紓的翻譯（頁60-103）。北京：商務印書館。
- 張中良（2005）。五四時期的翻譯文學。臺北：秀威出版。
- 梁啟超（1902）。紹介新著《原富》。新民叢報，第1號，113-115。
- 梁啟超（1999a）。譯印政治小說序，《佳人奇遇記》譯序（1898）。載於張品興（主編），梁啟超全集（卷1）（頁172）。北京：北京出版社。
- 梁啟超（1999b）。變法通譯·論譯書。載於張品興（主編），梁啟超全集（卷1）（頁39-46）。北京：北京出版社。

- 許鈞（1998）。在繼承中發展：《天演論·譯例言》刊行百年特文。中國翻譯，2，3-4。
- 陳福康（1992）。中國譯學理論史稿。上海：上海外語教育出版社。
- 傅士珍（2006）。論悅納異己，專號導言。中外文學，34（8），7。
- 傅雷（1984）。致林以亮論翻譯書（1951）。載於劉靖之（主編），翻譯論集（頁72-73）。臺北：書林出版有限公司。
- 傅雷（2006）。傅雷談翻譯。北京：當代世界出版發行。
- 黃克武（1998）。自由的所以然——嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判。臺北：允晨文化。
- 魯迅（1959）。托爾斯泰之死與少年歐羅巴譯後附記（1929）。魯迅譯文集（第6卷）（頁609）。北京：人民文學出版社。
- 魯迅（1981a）。摩羅詩力說。魯迅全集（第1卷）（頁65）。北京：人民文學出版社。
- 魯迅（1981b）。「硬譯」與「文學的階級性」。魯迅全集（第4卷）（頁204-205）。北京：人民文學出版社。
- 魯迅、周作人（譯）（2006）。域外小說集。北京：新星出版社。
- 劉宓慶（1993）。當代翻譯理論。臺北：書林出版社。
- 劉靖之（1996）。神似與形似。臺北：書林出版社。
- 錢鍾書（2002）。七綴集。北京：三聯書店。
- 嚴復（1902）。與新民叢報論所譯原富書。新民叢報，第七號，109-113。
- 嚴復（1986）。天演論·譯例言。載於王栻（主編），嚴復集（第五冊）（頁1322）。北京：中華書局。

英、法文文獻

- Benjamin, W. (2000). The task of the translator (H. Zohn, Trans.). In L. Venuti (Ed.), *The translation studies reader* (pp. 15-25). London: Routledge. (Original

- work published 1923)
- Berman, A. (1984). *L'épreuve de l'étranger—culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard.
- Berman, A. (1995). *Pour une critique des traductions: John Donne*. Paris: Gallimard.
- Berman, A. (1999). *La Traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Paris: Editions du Seuil.
- Delisle, J. & Woodsworth, J. (1995). *Translators through history*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Lefevere, A. (1998). Chinese and Western thinking on translation. In S. Bassnett & A. Lefevere (Eds.), *Constructing cultures: Essays on literary translation* (pp. 14-18). London: Multilingual Matters.
- Pym, A. (1997). *Pour une éthique du traducteur*. Arras: Artois Presses Université.
- Pym, A. (1998). *Method in translation history*. Manchester: St. Jerome Publishers.
- Venuti, L. (1995). *The translator's invisibility: A history of translation*. London: Routledge.

