

修辭立其誠：從傅柯「論述」理論 重審嚴復的信達雅

張煥堂

本文共分陸節，從傅柯「論述」的理論，重審嚴復的「信达雅」，並詮釋他的「誠」。首節簡介「信达雅」三字及傅柯式「論述」，以「信达雅」為中國譯史上諸多「論述」之一。第貳節以傅柯「真理意志」的觀念模式探討嚴復的「信」，認為忠實翻譯的動機並不能保證翻譯結果的忠實，所譯往往偏離所欲，意識型態是落差的主因。第參節重點為語言的使用。在「知識」與「權力」意欲的驅動下，語言表述事物的功能先被誇大，語言之間的差異復遭勾消，「達」正是雙重盲點孕育下的產物。第肆節從「知識領域」的角度分析「雅」，發現文體風格的形成及其詮釋，均受制於時代的思想結構；「雅」並非一成不變的概念，其內涵取決於所屬「知識領域」。第伍節從傅柯「自我管理」的觀念闡釋嚴復的「誠」，析論「誠」才是真正影響嚴復翻譯事業的信念。本文結論除為「信达雅」重新定位，並指出嚴復的「誠」——較之「信达雅」——更足為後人取法。

關鍵詞：信、達、雅、誠、《天演論》、嚴復、赫胥黎、論述、傅柯

收件：2009 年 12 月 30 日；修改：2010 年 1 月 21 日；接受：2010 年 2 月 2 日

Yan Fu's *Xin, Da, and Ya* : A Foucauldian Reading

Huan-tang Chang

This paper, in six sections, re-evaluates Yan Fu's *xin, da, ya*, or faithfulness, intelligibility, elegance of style, and interprets his notion of *cheng* (commitment, sincerity, truth) based on Michel Foucault's theory of discourse. The first section discusses the origins of *xin, da, ya*. Discourse in Foucault's definition is adopted as the methodology for this paper where "*xin, da, ya*" is considered one of the various discourses in the history of translation in China. The second section applies Foucault's concept of the "will to truth" to *xin* and concludes that the will to translational faithfulness does not guarantee the translation to be faithful to the original. The third section focuses on language and how the disparities between the signifier and the signified as well as those between different languages are ironed out as a result of our obstinate will to knowledge and power, which helps to shape our idea of *da*. The fourth section approaches *ya* from the concept of Foucault's *épistémè* and finds that the mainstream style of a period is largely decided by the structure of thought unique to it. In the fifth section, the author argues that the notion of *cheng* only is what deeply influences Yan Fu as a translator. In addition to reconsidering the value of *xin, da, ya* in its modern context, the final section concludes that Yan Fu's *cheng*, or his commitment to translation, as compared with *xin, da, ya*, is more deserving of our imitation.

Keywords: *xin, da, ya, cheng, Evolution and ethics, Yan Fu, Thomas H. Huxley, discourse, Michel Foucault*

Received: December 30, 2009; Revised: January 21, 2010; Accepted: February 2, 2010

壹、前言

嚴復四十三歲開始致力譯書救國，甲午戰後，譯赫胥黎（Thomas H. Huxley, 1825-1895）著 *Evolution and ethics*，以「物競天擇，適者生存」警世。光緒二十四年（1898年）正式出版時，嚴復寫了一篇《天演論·譯例言》，開頭提到「譯事三難：信、達、雅」。這位桐城派古文家在文中引經據典，扼要交代這三個字的意涵：《易》曰：「修辭立誠」；子曰：「辭達而已」，又曰：「言之無文，行之不遠」。後世學者考信達雅的出典，錢鍾書指證歷歷，謂三字皆見於支謙（三世紀人）的《法句經序》（錢鍾書，1972，頁1101），也有學者指出蘇格蘭法學家泰特勒（Alexander Tytler, 1747-1814）對嚴復的啟發之功，以補錢說不足之處（李爽學，2005，頁92）。

「論述」（discourse）一詞原為語言學術語，傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）借用並擴大其定義，泛指人類社會中一切知識訊息的傳遞。這種傳遞現象普遍存在於各種型態的社會，文明與原始皆然。傳遞的形式雖有不同，卻都不是平靜而僵化的過程。論述和意識型態（ideology）¹ 關係密切，也離不開權力（power）² 的作用。我們甚至可以說，論述本身就是一種權力的展現，是不同社會或文化用以駕馭其成員思維、行動的認知模式。簡單地說，論述就是特定時空環境下，世人信以為真的價值，社會上各個層面都有特定的論述存在。

操不同語言的人只要一接觸，翻譯便自然而然地發生了。為了溝通，我們不得不翻譯，而隨著經驗的累積，我們也逐漸形成對翻譯的看法。經驗形塑認知，同時也限制認知，我們對翻譯的觀念，慢慢便被長久累積的經驗模式所限，而這些思維慣性又反過頭來指導我們的翻譯活動。最後，翻譯遂被縮限在一個狹窄的空間內，成為傅柯所謂的「論述」³。一部翻譯史其實就是各種翻譯論述更迭興替的歷史。前秦道安（314-385）揭櫫

改梵爲秦有「五失本」與「三不易」(道安, 年份不詳, 頁 24), 隋代彥琮 (557-610) 提出「翻譯八備」理論 (彥琮, 年份不詳, 頁 46), 都是中國古代著名的翻譯論述。在近代中文翻譯史上, 「信達雅」是影響最深遠的論述, 唯有服膺「信達雅」才是真翻譯, 否則爲僞。

本文將在下面三節, 分別論析以三者作爲翻譯標準的虛妄。筆者意在闡明「信」、「達」、「雅」三者皆翻譯論述。換言之, 其產生與適用, 各有特定的環境因素與條件, 絕非放諸四海、垂式百代的真理。對於「信、達、雅」三字, 嚴復雖嚮往之, 卻明知必不可至。在第伍節, 筆者將從傅柯自我管理 (care for the self) 的概念, 闡釋嚴復的「誠」字, 論證「誠」才是嚴復戮力譯事時心中所本。本文結論除爲「信達雅」重新定位, 同時指出「誠」可成爲超越「信達雅」這個論述, 譯者用以自期的一種態度。

貳、意識型態擺佈下的求「信」意志

無論是忠於原著的意義, 或是忠於譯者的理智與良知⁴, 我們儘可相信譯者求「信」的動機, 卻不得不對此一動機所得到的結果有所保留。「信」譯的主張和對「真理」的追求有同樣純真的動機。從命題層次而言, 或從論述的內部來看, 真理與謬誤理應涇渭分明, 不容外力介入干擾。但問題就在於, 人類求真的欲望 (will to truth) 時刻受到某種區分與排斥機制所左右。這種排斥機制一開始便是主觀、武斷的, 既可隨時變動修改, 又充滿歷史偶然性 (Foucault, 1981, pp. 52-56)。簡而言之, 人既身爲主體, 就必然抱持某種主觀立場而無法真正超然客觀, 於是, 我們追求「真理」的模式, 往往便只在追求我們自己所選定的知識。

傅柯在〈論述的秩序〉(The order of discourse) 一文中質問: 隱含在真理意志中, 在表達「真實」論述意志中的, 除去欲望和權力, 還能是什麼? (Foucault, 1981, p. 56) 一言以蔽之, 在譯者求「信」的企圖中, 並

沒有任何超越個人意志的準繩可供參照。從理解到表達，整個翻譯過程中，譯者的抉擇判斷，完全受制於主觀的意識型態。

誠如史華慈（Benjamin Schwartz）（1964）所言，國家主義（nationalism）形塑了嚴復的翻譯志業，追求國家富強一直是嚴復的終極關懷，是驅使他翻譯的動力，是他「欲望」之所寄。從「摒棄萬緣，惟以譯書自課」的念頭起（嚴復，1899，頁 525），到選書、閱讀、消化，乃至透過文字展現言說「權力」的整個翻譯過程中，此一欲望如影隨形，支配著他的思維。

以《天演論》的翻譯為例，史華慈認為嚴復想介紹達爾文（Charles Robert Darwin, 1809-1882）和斯賓塞（Herbert Spencer, 1820-1903）的思想，卻沒有直接翻譯兩人的書，反而選擇立場相左的赫胥黎，用意在「以斯攻赫」（Schwartz, 1964, pp. 101-103）。史華慈這種說法欠缺說服力，或許是受限於他的西方背景。如果循線追蹤嚴復核心的意識型態，也就是他救時的翻譯動機，也許更能切中問題的根本：在國族危機的焦慮感中，引起嚴復關切的，只會是斯賓塞社會達爾文主義所描述的人類社會的殘酷競爭，斷不會是人性本善、社會倫理有別於自然進化的理想化觀點。在他苦思有所作為時，必不會認同斯賓塞「任天為治」弱肉強食的思想，而會欣然發現赫胥黎奮力圖強、與自然爭的積極主張。嚴復理解的天演論是他選擇性吸收的結果，必然受限於主觀的認知條件。

嚴復譯文中還經常借用佛、道以及宋明理學的詞彙和概念，這讓史華慈頗為費解，而認定嚴復有神秘主義（mysticism）傾向（Schwartz, 1964, pp. 104-106）；對於嚴復畢生奉行孝道卻又信仰科學，史華慈也顯得困惑（pp. 39-40）。「孝」是儒家的核心價值，宋明理學與佛教、老莊是中國傳統讀書人的基本涵養，史華慈於此或許難以完全領會，但嚴復在接觸西學之前，接受過基本的傳統教育，傳統文化早已根植於意識型態底層，深刻影響他的思維判斷。*Evolution and ethics* 中有一段文字：

...the struggle for existence, the competition of each with all, the result of which is the selection,... (Huxley, 2001 version, p. 4)

嚴復譯為：

……物爭自存也。以一物以與物物爭。或存或亡。而其效則歸於天擇。……（嚴復，1972 版本，頁 2-3）

英文的“selection”會譯成中文的「天擇」，正是嚴復的傳統薰陶在發酵，而使意義產生了微妙的變化。在赫胥黎的觀念中，演化是一種自然推演的過程，排除任何超自然力的介入。但在中文的脈絡裡，「天擇」一詞不僅暗示一個主宰力量的存在，而且充滿道德意味。嚴復進一步的闡釋更強化了天的主宰地位：「……而自其效觀之。若是物特為天之所厚而擇焉以存也者。夫是之謂天擇。」（嚴復，1972 版本，頁 3）整段譯文傳達的訊息是：天以一種仲裁者的姿態介入演化進程，這實已背離了赫胥黎本意⁵。譯文之所以會有如此轉折，只要檢索嚴復飽受薰染的哲學傳統便不難得解。

綜觀中國哲學傳統，除了經驗主義的荀子之外，在孔孟及老莊的思想中，天與人的關係均十分密切。孔子說「天生德於予」，孔孟「知天命」，都是有感於天對人有一種積極的作用，有其目的性；這是一個充滿道德意味的天，有其意志存在。而道家法自然，天生萬物即是自然的作用，天人關係同樣密不可分（徐復觀，1969，頁 225-229）。嚴復自幼便浸淫在這些傳統的宇宙觀裡，他會把“selection”譯為「天擇」，也就不足為奇了。

雖然從命題的層次，從論述的內部來看，「信」譯是一種完全理性客觀的翻譯，信與不信之分既不武斷，更非關權力或欲望。但只要我們從另一個角度，從論述的外部來看，就會發現，貫穿譯者求「信」意志的，並不是什麼客觀標準，而是欲望與權力箝制下的價值意識。要言之，所

謂「信」一詞的出現，並不表示翻譯活動中真有一種絕對的、不可變易的「信」譯存在，「信」譯論述的意涵與其時代所屬的知識領域（épistémè）有密切關係。

《天演論》是嚴復最「不忠實」的一部譯作，卻獲得讀者最熱烈的迴響，因為它迎合時代最迫切的需要。嚴復後來改弦更張，採用直譯法，所譯各書反都不如《天演論》般受到歡迎。有趣的是，嚴復不受青睞的直譯法，到了二十世紀三〇年代，卻成為中國左翼文學及文藝理論的主流翻譯策略。究其原因，清末翻譯的主要目的在激起國人的救國熱忱，原著不過是完成此一目標的工具，「忠實」與否無關宏旨。而左翼譯家以翻譯蘇聯文藝作品及理論為主，在他們心目中，這些作品是經典，神聖不可侵犯（王宏志，1999，頁 42，186）。分屬不同知識領域的兩個時代，各自懷抱對翻譯的認知，自然形成不同內涵的「信」譯論述。

顯而易見，「忠實」不過是諸多翻譯策略之一，是一種翻譯論述，其範疇之規劃，每為因應社會需求而異，以迎合不同時代的需要，或達到不同的目的。「信」論述的內涵變化無窮，唯一不變的是，都在扮演一個區分的原則，最後也都淪為權威意識。論述的定義既隨知識領域而轉移，藉由語言符號所代表的意涵顯非重點，超越這語言符號以外的它所發揮的實質功能，才是論述的核心要義。

論述皆以真理自居，在論述含括範圍以外的，便理所當然地被視為謬誤。真偽之辨是論述形成過程中的核心任務，論述的形構因而始終隱含著權力，甚至是暴力的澄清步驟。論述與「他者」（the other）既對立，又相互依存。唯有在與「不信」對峙時，「信」才能顯出其意義；只有將「訛譯」排除在外，「信譯」的權威性才得以確立。

嚴復雖然推崇林紓《巴黎茶花女遺事》，稱道此書「斷盡支那蕩子腸」（嚴復，年份不詳，頁 365），但是康有為「譯才並世屬嚴、林」的詩句還是惹惱了他，直斥康有為「胡鬧，天下哪有一個外國字也不認識的『譯才』，自己真羞與為伍。」（錢鍾書，1978，頁 107-108）嚴復認定不懂外文

不配翻譯，實源於一種狹隘的「信」譯論述心態作祟。事實上，證諸佛典譯史，通外語並非參與譯事的必備條件。林紓文筆粲然，又有熟諳外語的助手，分工合作，正是古代翻譯佛經的模式⁶。無獨有偶，林紓對自己昧於西文而廁身譯界也是耿耿難安，在譯作的序跋裡每每道及。他的心態，和嚴復其實同出一轍：英語的強勢地位，已經參與了「信」譯論述範疇的規劃。

清末中西政治、軍事關係的消長，使英文逐漸成爲一種資產，一種權力的象徵；不諳英文則代表缺憾、不足，甚至成爲「不信」論述龐雜意蘊指涉之一端。英文的優勢地位，和梵文形成鮮明對比。佛典翻譯雖曾大行於中國，史上卻鮮見以熟諳梵文見責於譯者的記載。要求譯者掌握英文顯然只是「信」譯論述表層的假象，英文所象徵的權力地位，才是這個論述據以區分出「他者」的真正原則。

主體既是掌握知識唯一的憑藉，則知識對象不論是原文的意義，或是譯者一己的良知，都不會有定於一尊的標準答案。換言之，客觀的翻譯標準根本就是不切實際的假設。在翻譯領域中，大行其道的「信」其實另有所圖。譯者的意識型態及其所處的知識領域一再爲其注入意義，「信」便依此暫時劃定的意義疆界，不斷重新啓動論述，以建立一套對立關係，並在這種對照的形式中，完成自我的確認。

參、知識意欲與權力意欲交結下的「達」

嚴復引述孔子「辭達而已」的話，以辭暢意達爲譯文標準。流暢必須兼顧忠實，譯文在求「令易曉」的同時，還得「勿失厥義」（支謙，年份不詳，頁22），「達」、「信」二者互爲表裡，相輔相成；這也呼應嚴復「達旨」一詞所暗示的「達」原文之「旨」的意思。換句話說，「達」既要忠實傳達原文意旨，又得流暢自然一如原文。

傅柯說：「語言和世界的關係，是一種類比的關係。」（Foucault, 1994,

p. 37) 透過對符號的運用，人類設想出一套語言系統，以相似性為基礎，試圖規劃世界的輪廓。每一個符號都對應世上某一事物，包括感官所不能及而僅存於人類想像中的事物，也都在這套系統中佔得一席之地。相似性是符號與所指之間唯一的聯繫，也是一切知識的起源，而相似性的體現，完全訴諸於人的想像，誠如傅柯所言：「如果沒有想像，事物之間的相似性將不存在。」(p. 69) 可想而知，詞與物之間這種相似性的想像不可能是規範森嚴的指涉關係。符號的意義總是溢出指涉，此一意義來自與其他符號的相互作用，它和整體語言脈絡的積累有關，和文化傳統有關。

文化背景是我們認識世界唯一的憑藉，文化背景又以語言為核心，非經由語言而獲得的認知經驗，至少在後巴別時代 (post-Babelic age) 是無法想像的。一種語言文字經過長期的衍生累積，會形成特有的文化脈絡；語言文字的意義，唯有在所屬脈絡中才能真正顯現。文化脈絡主導客體認知的事實，只要比較 “snake” 和「蛇」兩字所造成的認知差距，不難窺斑見豹。

在基督宗教傳統中，早從伊甸園引誘夏娃墮落，蛇和人類便結下不解冤仇。蛇的陰險、邪惡、冷酷、難以捉摸、令人不寒而慄的形象，早已成為西方人根深蒂固的集體記憶。在基督宗教世界，蛇受到上帝的詛咒，永世被人踐踏。愛蜜莉·狄金生 (Emily Dickinson, 1830-1886) 的小詩〈蛇〉有很傳神的描寫：

Several of Nature's people	我認識不少大自然的子民
I know, and they know me—	他們也認識我——
I feel for them a transport	我對他們有一種欣喜若狂的
Of cordiality—	熱忱——
But never met this Fellow	但是每當我遇見這個傢伙
Attended, or alone	不管是有人陪伴或獨自一人

Without a tighter breathing 沒有不呼吸猝緊
 And Zero at the Bone— 骨頭零點 ——
 (董恆秀、賴傑威譯，2000，
 頁 200-203)

基督宗教世界出乎本能的認知反應，未必就一體適用於其他文化脈絡。譬如說，在另一個語境，一個《白蛇傳》膾炙民間的文化傳統中，蛇竟然化身為絕世美人，披著叛逆外衣、洋溢著原欲色彩。白蛇成了與倫理爭鬥的象徵，甚至譜出令人低迴不已的一段古典愛情故事，引人無限淒美的遐想。“Snake”和「蛇」這兩個指向同一符指 (signified) 的符徵 (signifier)，蘊含在各自背後的卻是霄壤之別的意涵。所謂「原文」，顯然不只一種，眼下這兩種「原文」，便因為脫胎自不同文化脈絡孕生而出的語言傳統，而以南轅北轍的眼光觀照世界。

語言是一種形式，既為形式，便有其侷限。正因形式的限制，語言僅能是一種喻說 (trope)，指向對象，再以本身特有的脈絡血肉填補內容意義。易言之，譯者所使用的語言和原文的語言是迥異的兩種表達媒介，語言之間的轉譯，是以不同的表達形式去呈現同一主題與內容。

語言非僅不對等，語言本身也變遷不已、難以圈定。人是詮釋的主體，詞的意義非但因人而異，還會隨時空轉移而不斷衍異 (différance)。語言偶然形成的現狀，本是充滿變數的權宜之計，它和物始終維持一定距離的斷裂，而人是意義的創造者，憑其主觀投射便足以填補其間的空白。由於對慣性的依賴，人在面對不熟悉的語彙時，最初的反應總是抗拒，但語言的踐行性力量 (the performative powers of language)，它在真實生活中所發揮的實質效益、所激起的情感與慾望，填補了語言與其象徵之間的空白，輕易便撫平了新辭彙初現之際杆格不入、讓人不悅的稜角 (胡文征譯，2005，頁 65)。知識意欲 (will to knowledge) 一旦獲得滿足，很快地，我們又據新語言為真，會繼續抗拒新一波的改變。

英文的“tradition”和“betrayal”同源於拉丁字根 *tradere* (hand over)，而“translation”源自拉丁文 *trānslātus* (transfer)，都有「傳遞、移交」的意思。翻譯與傳統的本質皆隱含「傳遞」，而傳遞又無可避免地伴隨著改變（或說背叛）（孫紹誼譯，2001，頁 272）。“Traduttore, traditore.”（「翻譯者，叛逆者也。」）這句義大利諺語，對於意義的傳遞而言是相當真確的，不論我們談論的是在傳統中或是在翻譯中的傳遞。

意義所本，在語言的脈絡傳統，也在詮釋主體的人身上。以人各不同的認知條件，面對瞬息萬變的符號關係，意義在傳遞過程中無可避免要伴隨著衍異與逸失。語言的「傳」達，到頭來都成了加加減減之後的「轉」達。

語言既不對等，「差異」便是原文和譯文之間必然的關係，此一差異往往也成了權力運作的空間，語言論述實踐之所在。試看《天演論》開場這段文字：

赫胥黎獨處一室之中。在英倫之南。背山而面野。檻外諸境。歷歷如在几下。乃懸想二千年前。當羅馬大將愷徹未到時。此間有何景物。計惟有天造草昧。人功未施。其藉徵人境者。不過幾處荒墳。散見坡陀起伏間。而灌木叢林。蒙茸山麓。未經刪治如今日者。則無疑也。（嚴復，1972 版本，頁 1）

It may be safely assumed that, two thousand years ago, before Cæsar set foot in southern Britain, the whole country-side visible from the windows of the room in which I write, was in what is called “the state of nature.” Except, it may be, by raising a few sepulchral mounds, such as those which still, here and there, break the flowing contours of the downs, man’s hands had made no mark upon it; and the thin veil of vegetation which overspread the broad-backed heights and the shelving sides of the coombs was unaffected by his industry. (Huxley, 2001 version, p. 1)

原文和譯文之間親密的聯繫，任誰都無法視而不見，但兩者的差異也清晰可辨。最大的差別，與其說是句法結構排列的參差，無寧說是兩段文字全然不同的閱讀印象。英文以一種旁觀者的姿態，刻意不顯露作者的情緒，謹慎地傳達超然、客觀而冰冷的自然情景。

傅柯說：「語言似乎永遠為其他事物、地點、遙遠的所在所佔駐。」(Foucault, 1972, p. 111) 語言是非語言的外物的棲息地，這些外物夾帶意識型態入駐，使語言成為意識型態的載體，再透過語言轉換的翻譯活動，遂行意識型態的傳播。在嚴復的操縱下，赫胥黎的原文跨越語際邊界，改以一種主觀、涉入的口吻在中文文本重現。透過感性的描寫，新文本訴諸讀者的是文學性的共鳴，字裡行間歷歷可見譯者情感的流露，帶給讀者一種天地悠悠的荒悽之感，所產生的「功能」(function) 已大異其趣。

清末傾向保守的士大夫，在面對西方新知時，往往先入為主地鄙夷、排斥。嚴復的譯文卻有可能讓這群讀者感受到一種難以抗拒的親切。飽讀古書的士大夫細品慢吟，從赫胥黎臨窗懷古的場景，彷彿看見歐陽文忠公窗前夜讀的身影：「歐陽子方夜讀書，聞有聲自西南來者，悚然而聽之，曰：『異哉！』初淅瀝以蕭颯，忽奔騰而砰湃；如波濤夜驚，風雨驟至。……」(歐陽修，年份不詳，頁 177)。正當士大夫陶醉在變裝為母國文化的異國文化中時，龐雜繁複的「互典」(intertextuality) 所產生的文字效果早已暗暗展開收編。

嚴復「達」原文之「旨」的翻譯觀，暗示語言和事物之間，以及不同語言之間的澹洽無間。這種假設乖悖實情。語言是事物的表達形式，是一種譬喻，我們用語言代表其他事物，其實是基於一種「大膽」的假設，但久而久之，習以為常，我們竟認定語言即是事物本身。尤有甚者，我們以為語言是可以確實掌握的工具，實則語言流動不已，難以圈定，我們從來不曾真正把握過。「達」正建立在這個雙重盲點的假設上。表達乃人之原欲，傳遞知識的衝動首先消弭了語言與事物之間的鴻溝，在透明譯法的掩護之下，權力的欲求接著注滿不同語言之間的罅隙，所謂「達」，

便是這兩種欲望交結之下的產物。

肆、知識領域制約下的「雅」

泰特勒主張：「譯文的風格文體應與原作一致。」(Lefevere, 1992, p. 128) 嚴復的「雅」可能受其影響。錢鍾書說，嚴復的「雅」並非「潤色加藻」，而是在傳遞原文義旨的同時，能夠「如風格以出」(錢鍾書，1972，頁 1101)。嚴復自己更特別指出，他主張譯文求其「爾雅」，並非只爲了「行遠」，目的之一還在於「求顯」，而求顯之道便在風格的捕捉。

嚴復是清末最負盛名的翻譯家，當時知識界多的是折服於他的文筆的讀者。儘管如此，對於他譯書所用的文體，卻也不乏批評的意見。按魯迅的說法，嚴復爲了譯書曾經借鑒古人的經驗，尤其深受漢唐佛經翻譯的影響(魯迅，1931，頁 275)。嚴復在《天演論·譯例言》中確曾說過，自己「達旨」的手法源自鳩摩羅什，佛典對他的影響有跡可尋。不過這種影響似乎不出譯史上直譯意譯的辯論範圍，至於翻譯對目標語言的文體造成影響，甚至引發變革，這一點從嚴復的譯作中似乎看不出端倪，他始終堅持以先秦文體譯書。

傅柯將「歷史的」(historical) 和「先驗」(*a priori*) 並列，形成「歷史性先驗」(historical *a priori*) 這個意味深長的新詞彙 (Foucault, 1972, pp. 127-128)，用以說明一種使論述產生效應的先驗格式。這個先驗格式是一種臆斷，深嵌在時代底層，是某個歷史時期最基本的文化符碼。這套符碼往往是如此地基本，以致在其運作範圍內的人渾然不覺身在其中，全然無感於受其支配，正所謂「當局者迷」。這其實也是傅柯自創的這個詞彙中，“*a priori*” 真正意義之所在，有別於其傳統意涵。

這個先驗格式構成一套特殊的文化與認知體系，即傅柯所稱的「知識領域」。它限定了一個時代的經驗秩序和知識型態，舉凡我們感受世界的方式，我們的價值系統、思維模式都含括在內，可說是一個時代的風格

模式。表現在語言文學方面，不同的文化環境會有各自的修辭方式與審美標準。

在嚴復的時代，文壇推崇桐城派古文，這是清代最重要的散文流派。嚴復和桐城派並無嚴格的師承關係，但吳汝綸和他亦師亦友，吳本身的桐城背景對嚴復的文體養成有過深刻影響。嚴復篤信「賢者文辭，當其下筆，自有義法。」（嚴復，1897，頁 520）對桐城派而言，合於義法的文章便合於道，文章本是個人修為境界的體現（「文即是道」）。大體而言，嚴復頗守桐城家法，胡適說他是桐城嫡傳並非沒有根據（胡適，1922，頁 34）。

一個時代並非只由單一知識領域所主宰，同一時期內可能並存不同的知識領域，各種大小知識領域交互作用，構成多個權力知識體系（Foucault, 1972, pp. 191-192）。嚴復當時的文字選擇，除了桐城古文，還有白話文、駢體文、八股文等，梁啟超甚至自創「新民叢報體」，用以對抗古文和駢文（黃克武，1998，頁 70-73）。換言之，嚴復的文體畢竟還是一己的抉擇。而且，雖被歸於桐城門下，嚴體個人色彩十足。嚴文長於說理，筆鋒常帶感情，與追求平淡自然的桐城宗旨並不相符。嚴復翻譯作文所信守的，與其說是桐城規矩，無寧說是他自己的性情與信念；桐城派的理論與經驗，不過是他風格養成的起點，是構成他個人風格的素材之一。

文體風格本是時代與環境的蘊積，自有其象徵意涵在內，而象徵又涉及詮釋。翻譯既是詮釋的行為，個人在特定時空下的體會，透過翻譯便自然而然呈現出來。

在嚴復心目中，古文有其文化上的象徵意味。古文悠久深厚的傳統，上溯整個華夏文明最璀璨的源頭，一脈相承而下，民族精神與道德思想盡集其中。較之白話，古文的表達精簡凝練，意義豐饒飽滿，每一詞、每一字都蘊藏繁複的言外之意，不只是單純的詞或字，侷限於單薄的表面字義。古文這種悠久的文學傳統，白話文和外來語都付之闕如，正因為這個緣故，對嚴復而言，古文便是權威的象徵，以這種文體譯就的文章，

本身就具有不言而喻的道德力量 (Hu, 2000, pp. 16-18)。

此外，古文不僅關涉民族的文化與傳統，也和國族及政體的存續休戚相關。古文在清代能夠延續兩百多年，得到政權的背書是重要因素之一。桐城古文家多的是朝廷中人，嚴復一生也都在為體制效命。不論是從隱喻或是從現實的層面來看，古文的存續幾乎同時牽繫著政體、國族的興亡，以及文化、傳統的命脈。

嚴復將西學比附於先秦舊學，還為他的譯體開啓另一聯想空間，激起讀者的民族自尊。這些古老卻又親切的文字，從形式到內容似乎都在暗示：先人締創的績業較之西學不遑多讓，面對洶湧而來的西潮，炎黃子孫不應妄自菲薄，只要奮起圖強，繼踵發揚，必可恢復往日榮景。從《天演論》譯出後風行一時，年輕讀者多能背誦首章片斷來看，嚴復的譯體寓言無疑是奏效了。就像費茲傑羅 (Edward FitzGerald, 1809-1883) 翻譯《魯拜集》(The Rubaiyat) 一樣，嚴譯立足於古文傳統，最後讓《天演論》也成為這個傳統的一部分。

從上世紀七〇年代開始，傅柯一反早期「考掘學」(archaeology) 時期建立一套客觀論述法則與架構的嘗試，轉而致力於實際論述運作的譜系分析 (genealogical analysis) 上。傅柯這一轉向，無非是認清了人類自信可以看出歷史全貌或必然性的虛妄。他放棄傳統史家追尋「本源」、「起點」的途徑，轉而務實地立足現在，蓋因我們根本無法重建過去，我們唯一能做的，是從當下出發，以現在的觀點去重建過去。易言之，意義落腳的地點不再是過去，而是現在 (王德威，1993，頁 56)。

同樣的史觀也適用於原文到譯文這段「歷史」，原作這個「起點」從來不會定於一尊，而是隨著意義因素的加入而不斷遞變。在感時憂國的大知識領域裡，嚴復個別化的知識領域讓他摸索出心中力量所繫的文體，發展出獨特的譯體策略，並據以為憂心懸念的民族尋找生機。文體既是個人在特定時空下的體會與詮釋，原作的風格又怎麼可能原封不動地保存呢？所謂的捕捉與重現，不過是與時俱移、因人而異的「後」見之明罷

了。

嚴譯會成功和清末的社會環境有密切關係。在當時的政治體制裡，統治階層由科舉產生。嚴復心目中的讀者，那些「多讀中國古書之人」，坐擁政經權力、社會地位以及意識型態的主宰權。「鏗鏘」的古文既符合這批統治階層的意識型態，自然能得到吳汝綸這類專業人士的背書，而吳的專業權威也讓嚴譯順利躋身先秦諸子之林，加入「典律」(canon)的行列。

傅柯所謂歷史的斷裂，是指當一個歷史時期轉換到另一個歷史時期，某種突變使世人對事物的認知、描述、表達、記述、分類、理解的方式都和以往不同 (Foucault, 1994, p. 217)。改朝換代以後，唯古文是尚的統治階層影響力消失，新的政治體制迅速填補權力真空，背後支撐的是一套新的論述，「五四」運動正是這套論述戲劇性的體現。在傳統儒家的脈絡裡，「雅」字有高尚、正統之意，與其相對的是作通俗、粗俗解的「俗」字，晚清文學場域的主流思想大抵沿襲這套標準。直到「五四」時期，知識領域開始重新區劃，論述形構 (discursive formation) 的新規則應運而生，知識本質改變，真理的疆界重新界定，「雅」、「俗」的對應關係有了新的內容：一切文言文都成了「死」文字，白話文變成「活」文字 (Hu, 2000, p. 15)。

儘管我們推知嚴復的「雅」即「文體風格」，原文的文體風格卻未必是譯者所能掌握的。「雅」不是一成不變的概念，其原因尚不止於語言多變的特性。論述並非亙古不移的鐵則，它可能只是偶然出現的一套價值，而此一偶然，又有其必然性，因為一系列「事件」(event) 之所以引發，實因時代特有的思想結構所提供的條件使然。文體風格的產生及其詮釋，皆繫於時代的思想結構，亦即知識領域。職是之故，知識領域一旦轉型，「雅」必隨之解體、重組。

伍、「誠」以律己的譯家

在《天演論·譯例言》中，嚴復說自己的翻譯「取便發揮，實非正法」（嚴復，1972 版本，頁 1）。和日本《萬朝報》主筆內藤虎次郎談論《天演論》的翻譯問題時，他也說：「因欲使觀者易曉，不拘原文句次，然此實非譯書之正法眼藏。」（內藤湖南，1971，頁 30）這些話應該都不是自謙之詞，因為嚴復的翻譯確非一般觀念中「正規」的譯法。不過嚴譯也絕非率爾操觚。胡適認為，嚴復好幾種譯書都可在古文學史上享有崇高的地位（胡適，1922，頁 26），嚴復一代譯家的定位殆無疑義。

在《天演論·譯例言》中，嚴復開宗明義：「譯事三難：信、達、雅。」在〈與《外交報》主人書〉中，他認為翻譯是治學的天下之計，因為翻譯「隔塵彌多，去真滋遠」（嚴復，1902，頁 561）。「信达雅」與其說是嚴復認真以赴的目標，無寧說是他翻譯實踐所遭遇的三個難題，是他的經驗談，也是他心嚮往之、卻不能至的理想。我們不免好奇的是，「信达雅」若非嚴復奉行的信條，那他縱筆譯書時，心中所持又是什麼信念？

胡適認為嚴譯所以能成功，靠的是「一名之立，旬月踟躕」的精神（胡適，1922，頁 25）。一絲不苟的認真態度確是翻譯必備的條件，但這畢竟是形諸外在的表現，要發為這樣的表現，必有賴於內在強烈的動機。在給友人張元濟的一封信中，嚴復說：

復今者勤苦譯書，羌無所為，不過憫同國之人，於新理過於蒙昧，發願立誓，勉而為之。……極知力微道遠，生事奪其時日；然使前數書得轉漢文，僕死不朽矣。（嚴復，1899，頁 527）

嚴復的翻譯志業便發端於這樣的心情：他要以一介譯者之力，竭其所能，為同胞開蒙啟昧，為民族謀求生路。《大學》有謂：「誠於中，形於外」（朱熹，1957 版本，頁 7），嚴復這種戮力譯事、生命與之的精神，庶乎他自己所說的「誠」⁷。

《易經》的「修辭立其誠」乃「居業」的基礎；自「修辭」而「立誠」，則是即功夫以見本體的「致曲」之道（朱維煥，1980，頁14）。換言之，欲發為事業，唯求之本心。嚴復以「修辭立誠」解「信」，可以推斷他心目中的「信」或「誠」，決不是狹隘的忠於原文。《說文解字注》對「信」的解釋是：「信，誠也。從人言。……人言則無不信者」（段玉裁，1985版本，頁92下）換言之，真實不虛之語即「信」字本意，人言必由衷始能成其「信」。對一個譯者來說，傳言度語必須本於良知，發乎至情，始稱得上「信」，也才夠得上「誠」。

誠意正心和追求真知的關係向為儒家至所關切的議題。史華慈認為，嚴復對斯賓塞情有獨鍾，就是因為發現斯氏闡釋的「真知」可以導人至「誠」，印證了「欲誠其意，先致其知」的古訓。不過，史華慈也注意到，依《大學》句義，唯有先格物致知，才能進於「誠」的境域，但嚴復的重點恰好相反，他強調以「誠」致真知（Schwartz, 1964, pp. 34-35）。在嚴復心目中，「誠」與「真知」關係密切；我們還可進一步確定的是，嚴復「誠」字的意涵並不侷限於道德範疇，這一點從所譯《穆勒名學》可以得證。在 *A system of logic* 中，穆勒（John Stuart Mill, 1806-1873）將“logic”定義為“the science which treats of the operations of the human understanding in the pursuit of truth”（Mill, 1874, p. 19），嚴復譯為「名學者，所以討論人類心知，以之求誠之學。」（嚴復譯，1998版本，頁7）他甚至直言「誠者非他，真實無妄之知是已」（頁8），在嚴復的認知裡，「誠」根本就是“truth”。

《穆勒名學》認為人類獲得真知的途徑有二，“inference”（嚴復譯為「推知」）是其一。「推知」是指可以「據已知以推未知」，經由推證而得的知識。「推知」所得的知識會出錯，而這也正是名學所專事探討的範圍。名學是求誠之學，其所重「尤專在求」（嚴復譯，1998版本，頁11）；換句話說，名學是一套理性推證的方法，這套方法不但適用於所有學門，也可運用在日常生活中，據以分辨萬事萬物的誠偽、是非。一個人若沒有經

過這種理性格致的過程，便輕率相信一事一理，就是迷信、盲從。唯有經過名學精考微證的知識，才稱得上「誠」。在嚴復心目中，「誠」當包含這種理性推證的方法，及其所得的結果。

根據《穆勒名學》，人類知識還包含理性所無法推求的部分，就是“intuition”（嚴復譯為「元知」）。「元知」即人的直覺、直觀，它是徑而知之、不假外求的知識，也是嚴復所謂「即知即誠」的知；「元知」是智慧之本，一切知識的開端。而「名學」（“logic”）字根所源的“logos”一字，是涵蓋「推知」與「元知」二者的宇宙法則（或稱理性）。嚴復認為，“logos”所指和孟子的「性」、老子的「道」為同一物（嚴復譯，1998 版本，頁 3）。

《中庸》有云：「天命之謂性，率性之謂道」（朱熹，1957 版本，頁 1），又說：「誠者，天之道也」（頁 18）。人唯有率其天生自然的本性，才合於天道，也才合乎「誠」。也就是說，人應該依循真誠的本性，對待萬事萬物；苟出於虛偽，則一切行止功業，終將歸於泯滅，因為「不誠無物」（頁 22）。由是觀之，嚴復的「誠」不只是名學思辨的客觀法則，其中還飽含主體道德實踐的意涵。「誠」不只是格物致知所會達到的境域，「誠」還是格物致知所應具備的精神要件，兩者互為因果，相輔相成。一旦尋獲真知，「誠」已盡在其中矣。因為唯「誠」始能致真知，此一真知實可視為「誠」的體現。

這樣的「真知」非實證哲學式的理性可臻，卻可乞靈於傅柯晚年批判性的理性。傅柯到晚年，修正了自己早期對於啟蒙理性的批判。他現在認為，對於現代理性，不加批判地照單全收固然危險，全然拒絕同樣危險。傅柯這種斟酌，免除了早期本著理性反理性、矛盾互攻的困局（朱元鴻、馬彥彬、方孝鼎、張崇熙、李世明譯，1994，頁 77）。他有條件地接受理性，但強調批判性觀點，這可說是一種具備反省能力的理性。除此之外，他也修正了早期對於主體（subject）的立場（Foucault, 1988, pp. 9-11）。傅柯原先認為主體是社會或論述支配建構下的產物，如今他認為，

權力固然無所不在，卻非無所不能（朱元鴻等譯，1994，頁 79），人的抉擇判斷依然值得期待。原先被抽離、虛懸的主體恢復了，人的自主性重獲肯定。實證哲學式的理性不可恃，純粹「客觀」的標準不可得，人最後還是得反求諸己，求助於自己的方寸之間。

方寸之間的拿捏存乎一「誠」，它是一種內求的紀律，也是一種自我超越的自由。傅柯在晚年的一次訪談中，舉希臘羅馬時代的自我實踐為例，談及主體在自我形塑的實踐過程中，如何以自由作為倫理實踐的形式。為了行止合宜，人必須自我管理，從認識自己開始，進而提昇自己，超越自己，駕馭足以危害己身的慾望（Foucault, 1988, pp. 4-5）。傅柯這種自我管理，無非儒家所說的「修身」，而「誠意正心」正是循序漸進、層次分明的修身步驟。「所謂誠其意者，毋自欺也。」（朱熹，1957 版本，頁 6）人唯有秉持一意之「誠」，傾聽自己內心真實的感受、好惡，本乎自然，毫不矯飾，才能認識自己。唯有先認清自己，人才能進一步「正其心」，使心不為情感所動。

對自己譯書救國的初衷，嚴復始終如一，從不諱言。正因為立意以「誠」，所以他能專心致志，全力以赴，不為外物所惑。為了一個名詞的正確譯法，他繞室旬月，斟酌推敲，因為對他而言，學問思辨皆求誠之事（嚴復譯，1998 版本，頁 3）；除了正文的翻譯之外，他不厭其詳，旁徵博引，寫下連篇累牘的按語和見解，期望與同道切磋商量，因為他認為學問和從政一樣，貴在「集思廣益」；對於旁人詬病最深的文體問題，他面對責難，從不退卻，始終堅執心中理念。《中庸》有言：「擇善而固執之」（朱熹，1957 版本，頁 18-19），一個人若本於中庸之道，求得一善，便拳拳服膺，奉持唯恐失之，便是求誠之道。所謂「誠之者，人之道也」（頁 18），努力求誠也是凡人所以超越自我、步踵聖賢的途徑。人固非聖賢，卻有得以施展發揮的努力空間。在這一點上，傅柯的「自由」適足以說明嚴復的「誠」，因為傅柯所謂的「自由」，除了不受自己慾望的支配，還代表一種積極創造的行動力，即使面對社會環境種種制約的侷限，「自

由」的人依然能夠積極行動、自強不息，不斷地創造自我（朱元鴻等譯，1994，頁 88-90）。

一個人能夠自持，必能處世；也唯有先能治己，才能治人。傅柯自我駕馭的個人倫理工夫，也是在為一個自由的大社會作準備（Foucault, 1988, p. 7）⁸。而這種推己及人的倫理實踐，和中國古人「格致誠正修齊治平」、由個人修養進於政治目標的思想若合符節。嚴復心中的「誠」，也應該放在《大學》的脈絡中理解，才能掌握其完整意旨。這一套政治與哲學理想的實踐，始於節制人欲、去除成見的「修己」工夫，終於啓蒙人心的「新民」之日，也即孟子所謂「先知覺後知，先覺覺後覺」（朱熹，1957 版本，頁 137）的淑世理想，而「誠」正是這一理想原初的動力。

一個人的「誠」究竟能夠發揮多大的力量？《中庸》的「致曲」之道（朱熹，1957 版本，頁 21），談的就是這種發乎至「誠」的心，如何形諸外在，影響他人，進而改變整個環境的事實。聖人至誠盡性，無須困知勉行，便從容合於天道，參同天地的造化。這種境界非凡夫所能及。不過，即便一介凡夫，在任何一件事上，只要能夠專一心志，全力以赴，把它推達極致，做到「誠」的地步，一樣能夠感動眾人、影響社會，蒙昧的人心可能因此開啓，社會的惡習可能因而滌除，因為「為天下至誠為能化」（頁 21）。

嚴復在甲午戰敗、國難當頭，自己又官場失意、報國無門的情況下，決心以翻譯實踐救國之道。對這樣一位譯者而言，「誠」就是以修己自持，追求譯筆譯品的止境，同時懷抱新民、平天下的理想。是這樣的「誠」給了嚴復足夠的道德勇氣，勇於突破原文的限制，不致淪為原作者的奴僕；這樣的「誠」造就嚴復成為自主的主體，勇敢追尋獨樹一幟的個人風格；也唯有這樣的「誠」，才能夠化文字為力量，創造出感動人心的藝術作品，進而匡世扶危，興國新民。

陸、結語

論述本是人以自我為中心，強加給世界的一套意義，有其主客觀的歷史條件使然。事實上，人類社會生活之所以能夠維繫運作，正有賴於形形色色的論述，提供我們暫時的憑藉。我們應該戒慎警覺的是，在我們將意義落腳於某個位置後，是否仍然隨時保持觀照反省的態度（a permanent reactivation of an attitude）（Foucault, 1984, p. 42）。好比地球上的經緯線，它提供我們方位座標，指引我們前進的方向，但是，當我們循著座標移動時，時刻不應忘記，這些座標線畢竟只是人類為特定目的而強加虛擬的，一旦客觀的情境或主觀的需求改變，這個座標也許不再適用，而須代以別的座標。除去這些隨著時移境轉而更迭興替的人為施作，地球的面貌原是「莽莽榛榛」的。我們不妨將「信達雅」也看成翻譯這片大地上，為了應付特定情境而建構出來的一套座標。

在論述無遠弗屆的影響下，人的角色顯得微不足道，甚至岌岌可危。早年的傅柯認為主體只是一種形式，被各式各樣的論述和常規所構成，形態各異的主體是真理生產法則下的歷史性建構（Foucault, 1988, pp. 9-11）。主體因此淪為物化的權力構造物，在論述強力的運作之下，人的形象根本就消逝了。主體的這種處境，有如傳統觀念下的翻譯。在世俗的觀念中，一篇成功的譯作，在於讀來流暢，使人不覺是翻譯而是原文（吳兆朋譯，2000，頁 240）。換句話說，譯作的功能在「忠實」呈現原文，而最完美的呈現形式，就是讓自己消失。這種概念下的翻譯只是彰顯原文的一種手段，翻譯成了原作的附庸，譯者毫無自由意志可言，只是一具傳聲筒，而不是擁有自主性的主體。譯者的形象消失，翻譯成了譯者無能為力的論述牢籠。

傅柯後來修正了他對主體的立場：他發現在權力關係中，必然存在抵抗的可能性。透過倫理與自我形塑的方式，主體可以掙脫宰制，創造自我（Foucault, 1988, p. 12）。正如傅柯在主體立場上的覺醒，如果我們重新

評估譯者在翻譯中的角色，也會發現，翻譯未必就是譯者無法擺脫的論述。在翻譯的運作空間內，譯者並非完全只能處於被動，他可以積極地化被動為主動。在確立翻譯的主體性上，譯者其實大有可為，嚴復便是成功的範例。

主體的超越有賴於自我精進的改造過程，嚴復足為譯界楷模，就在他反求諸己的精神。他以「修辭立誠」自期，對待譯事態度嚴肅臨筆絕不苟且。是這種內在的紀律，讓他得以尋回譯者的自主性，確立翻譯的主體性。後世譯者為求精進譯事而借鑑方家，與其自限於「信达雅」，或任何翻譯「標準」的桎梏裡，無寧效法這位前輩反身求「誠」、敬謹其事的態度。

註釋

1. 本文中我所謂「意識型態」，指的是人在形成判斷、做出決定之前所根據的意識總和，包含他的思想、信念、性情、習慣、能力等因素。在翻譯活動中，這些因素會影響譯者本身詮釋脈絡的構成，左右他對文本的理解，進而決定他的翻譯。
2. 傅柯所謂的「權力」，通常指的是「權力關係」(the relationships of power)，是人與人藉由言語溝通、情感連結、體制或經濟的互動而形成的關係。對傅柯而言，權力無所不在，那是一種意欲導引他人行為的互動關係；權力要發生作用，必須是權力雙方都有某種程度的自由。權力關係無可避免，權力本身並非壞事，重要的是一個人如何在權力關係中自處 (Foucault, 1988, pp. 11-13)。
3. 香港浸會大學翻譯學研究中心張佩瑤 (Martha P. Y. Cheung) 教授曾以傅柯「論述」(discourse) 的觀點解讀中國翻譯作品及理論，請參考張佩瑤 (2003, 頁 15-20)、Cheung (2006)。
4. 根據卓加真的看法，嚴復的「誠」應解釋為信實的人格。譯者所表達的內容應出於信實之心且對人類有益，不欺瞞、不掩飾自己的侷限、不隨意附會；誠實表達譯者所知。請參考卓加真 (2007)。
5. 對赫氏而言，若非人為倫理的努力，生存競爭導致“selection”的演化結局，是十足令人悲觀的，但嚴復的「天擇」並沒有這樣的意味；「天擇」一詞中的道德意涵，則是“selection”一字所無。
6. 曹仕邦指出：「我國古代佛教徒翻譯佛經，自漢末至北宋；前後進行近九百年，在這期間差不多完全採用一種叫『譯場』的方式，這方式是集合一大群人，於嚴格的分工制度下從事翻譯工作。一人自譯或二人對譯的例子反很少見。」(引自曹仕邦，

1990, 頁 95)。

7. 本節中有關嚴復翻譯與「誠」的關係，我深受卓加真〈譯事楷模與修辭〉一文的啟發。
8. 傅柯認為，一個懂得管理自己的人，自然懂得處理與他人的關係；城邦與國家的健全實繫於個人的自由。

感謝詞

本文是根據我的碩士論文改寫而成，原論文多承李爽學教授的耐心指導；本文兩位匿名審查人的寶貴意見，則讓本文減少許多疏漏與錯誤，謹此一併申謝。

參考文獻

- 支謙（年份不詳）。法句經序。載於羅新璋（編），**翻譯論集**（1984）（頁22）。北京：商務。
- 內藤湖南（1971）。**燕山楚水**。東京：筑摩書房。
- 王宏志（1999）。**重釋“信達雅”：二十世紀中國翻譯研究**。上海：東方。
- 王德威（譯）（1993）。M. Foucault 著。**知識的考掘**。臺北：麥田。
- 朱元鴻、馬彥彬、方孝鼎、張崇熙、李世明（譯）（1994）。S. Best & D. Kellner 著。**後現代理論：批判的質疑**。臺北：巨流圖書。
- 朱維煥（1980）。**周易經傳象義闡釋**。臺北：臺灣學生。
- 朱熹（1957）。**四書集註（甲種本）**。臺北：世界書局。
- 吳兆朋（譯）（2000）。L. Venuti 著。《翻譯再思》前言。載於陳德鴻、張南峰（編），**西方翻譯理論精選**（頁235-253）。香港：香港城市大學出版社。
- 李爽學（2005）。**經史子集：翻譯、文學與文化筭記**。臺北：聯合文學。
- 卓加真（2007，6月）。**譯事楷模與修辭：從修辭學角度談嚴復的翻譯準則**。論文發表於政治大學翻譯研究中心主辦之「翻譯與跨文化研究」第三屆國際學術研討會，臺北。
- 段玉裁（1985）。**說文解字注**。臺北：漢京文化。
- 彥琮（年份不詳）。辯正論。載於羅新璋（編），**翻譯論集**（1984）（頁44-47）。北京：商務。
- 胡文征（譯）（2005）。C. Jacobs 著。**翻譯的掙扎**。載於陳永國（主編），**翻譯與**

- 後現代性 (頁64-73)。北京：中國人民大學出版社。
- 胡適 (1922)。五十年來中國之文學。載於胡適、周作人，**論中國近世文學** (1994) (頁1-115)。長沙：海南。
- 孫紹誼 (譯) (2001)。R. Chow (周蕾) 著。**原初的激情**。臺北：遠流。
- 徐復觀 (1969)。**中國人性論史·先秦篇**。臺北：臺灣商務。
- 曹仕邦 (1990)。**中國佛教譯經史論集**。臺北：東初。
- 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。
- 張佩瑤 (2003)。以話語的角度重讀魏易與林紓合譯的《黑奴籲天錄》。載於中國翻譯編輯部 (主編)，**中國翻譯** (頁15-20)。北京：中國外文出版發行事業局。
- 董恆秀、賴傑威 (譯) (2000)。E. Dickinson 著。**艾蜜莉·狄金森詩選**。臺北：貓頭鷹。
- 魯迅 (1931)。魯迅和瞿秋白關於翻譯的通信。載於羅新璋 (編)，**翻譯論集** (1984) (頁265-279)。北京：商務。
- 歐陽修 (年份不詳)。秋聲賦。載於金民天 (編)，**歐陽修散文選** (1979) (頁177-180)。臺北：新文豐。
- 道安 (年份不詳)。摩訶鉢若波羅蜜經鈔序。載於羅新璋 (編)，**翻譯論集** (1984) (頁24-25)。北京：商務。
- 錢鍾書 (1972)。譯事三難。載於錢鍾書 (編)，**管錐編 (三)** (頁1101-1103)。臺北：書林。
- 錢鍾書 (1978)。林紓的翻譯。載於錢鍾書 (編)，**七綴集** (頁83-122)。臺北：書林。
- 嚴復 (1897)。與吳汝綸書。載於王栻 (主編)，**嚴復集** (1986) (頁520-522)。北京：中華書局。
- 嚴復 (1899)。與張元濟書。載於王栻 (主編)，**嚴復集** (1986) (頁524-526)。北京：中華書局。
- 嚴復 (1902)。與《外交報》主人書。載於王栻 (主編)，**嚴復集** (1986) (頁557-565)。北京：中華書局。
- 嚴復 (譯) (1972)。T. H. Huxley 著。**天演論**。臺北：臺灣商務。
- 嚴復 (譯) (1998)。J. S. Mill 著。**穆勒名學**。臺北：辜公亮文教基金會。
- 嚴復 (年份不詳)。甲辰出都呈同里諸公。載於王栻 (主編)，**嚴復集** (1986) (頁365)。北京：中華書局。
- Cheung, M. P. Y. (Ed.). (2006). *An anthology of Chinese discourse on translation, Vol. 1*. Kinderhook: St. Jerome Publishing.
- Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). New

York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1981). The order of discourse (I. McLeod, Trans.). In R. Young (Ed.), *Untying the text: A post-structuralist reader* (pp. 48-78). Boston: Routledge & Kegan Paul.

Foucault, M. (1984). What is enlightenment? In P. Rabinow (Ed.), *The Foucault reader* (pp. 32-50). New York: Random House.

Foucault, M. (1988). The ethic of care for the self as a practice of freedom. In J. Bernauer & D. Rasmussen (Eds.), *The final Foucault* (pp. 1-20). London: The MIT Press.

Foucault, M. (1994). *The order of things: An archaeology of the human sciences*. New York: Vintage Books.

Hu, Y. (2000). *Tales of translation: Composing the new women in China, 1899-1918*. Stanford: Stanford University Press.

Huxley, T. H. (2001). *Evolution & ethics and other essays*. Bristol: Thoemmes Press.

Lefevere, A. (Ed.). (1992). *Translation/history/culture: A sourcebook*. New York: Routledge.

Mill, J. S. (1874). *A system of logic*. New York: Harper & Brothers Publishers.

Schwartz, B. (1964). *In search of wealth and power: Yen Fu and the West*. Cambridge: Harvard University Press.