

## 淺探譯本研究在理論上的問題及方向

林融嬋

### 摘要

本文從符號學理論著手，探討理論中譯本研究不可行之因，並指出其矛盾處及可發展處，歸結出譯本研究的新方向。行文自符號的塑成始，繼之論述符號本質上複雜之開放性，最後說明此複雜之開放性就一般而言，雖導致解碼不足，至使譯本與本文之間產生必然距離，但亦指出另一方向——誤讀既為必然，譯本、譯本研究與閱讀則應重新省思誤讀之意義，而非繼續著力於向本文的靠攏上，換言之，譯本研究若欲於穩立於理論與實務界，則應認知到 1 譯本研究的目的是不應在本文 2 譯本研究的可行性與意義應建立在文化研究的基礎與目標上 3 確認自己研究的是譯本而非本文，譯本研究的存在才有其意義

關鍵詞：譯本研究 符號學 文化研究 本文/文本 誤讀

## 一、 前言

在文學研究的領域裡，以譯本為對象的，一直以來都不乏研究的先賢，而在論述的成果上也相當豐碩，然而儘管實務性的譯本研究從未停止過，但是在理論上，有關譯本研究的問題卻大都以為不可行，這其中所呈現出的特異現象（大部份理論的構思，總是比落實到現象界運作時的侷限少，基於此理，在一般的狀況下應是理論可行，而於現象界卻難於運用的），是吸引筆者撰述此文的主要原因。

從符號學<sup>1</sup>的理論著手，我們發現譯本研究之不可行，來自某些因素所產生的符碼不足的問題，理論家將其稱為不足解碼，而所謂不足解碼，就是在解碼時所產生的一種「工具不足」的現象，埃珂（Echo）以為「在釋義時，當釋義者不擁有關於文本既定符碼的足夠了解時，就只能從所經驗過的類似的文本中抽取若干片斷形成一種粗糙的、臨時的、假定性的符碼，對此文本進行試探性釋義。這種解碼方式即不足解碼。」<sup>2</sup>「不足解碼的典型例子見於對異文化文本進行釋義時」<sup>2</sup>，在這裡相當明白的揭示了譯本研究的不可行性來自不足解碼的問題與不足解碼來自「釋義者不擁有關於文本既定符碼的足夠了解」二者，而釋義者所未具有的，對於「文本既定符碼的足夠了解」基本上又分為語言與文化差異兩項，筆者以為這二者就是譯本研究的理論與實務相異的問題所在；大部份的研究者，傾向將譯本研究之困難，歸結於文化差異（文化差異才正是幫助譯本研究存在的意義），即廣義的語境問題來探討，但是不足解碼既由適量解碼而來，而解碼來自符碼的掌握，符碼是能指與所指之間的規約性，所以是自符號變衍而成，如此，筆者以為欲探討譯本研究理論上的問題時，應從符號的塑成加以探論，再循線而下，確定作品／譯本從本文到成為文本的整個符號過程，方可對譯本研究在理論上的脈絡有較清晰的掌握，因此本文將由對符號的一些淺探入手，擴及其發送時的外部問題及收、受者的語境問題來論說。

---

1 雖然由文章題目可以很容易看出，但筆者以為仍須強調：本文所提及的符號學，其終極指向都是在文學符號學上，不旁及其他。

2 趙毅衡《文學符號學》，北京市，中國文聯，1990，頁36

## 二、 符號發送過程的內外部問題

符號從擇取運用到發送乃至送達，是一連串相當複雜的過程，這種複雜包括了符號本身被創造以及被認為是可以傳達的符號的複雜性，與發、收者的背景和傳達過程的外部問題等，以下將從符號的形成開始考察。

### （一）從語言符號到文字符號

從現象學中的「回歸事物本身」來說，一切的客體獨立在我們之外，事物之所以會有事物現今的樣子，完全來自主體的投射而成。雖然許多學者批評此種說法唯心意味太濃，而且過於抽象，然而把它置於符號之形成來看，卻又說明了整個符號的創造過程。首先，我們先避開理論不談，實驗一下自身要創造符號時的一些基本問題：當我看見一棵樹，卻沒有樹這個名稱來讓我形容時，我該以何為基礎為它命名，是樹葉、樹根還是當我看見它在那裡時給我的震撼？這就取決於我們的投射角度問題，在我心中，什麼是最能夠表達此物的，我就選擇它，而事實證明，同樣是代表「月」，中國的符號取其彎曲的形狀，他國則取其在黑暗中的光芒或多變，以上這些告訴了一個有關符號的事實：即使實物存於面前，創造符號的目的也旨在表達此物，但是創造的過程卻是不折不扣的抽象過程，我們看著事物，從心裡去尋求一個與此事物的對等，所以符號從被創造開始，其大部份的本質就是抽象的，只是符號成為被運用的符號之後，我們在運用時容易順應符號的一些外在表象，以為 A 符號就只是指 A，B 符號就是只是指 B，忽略了在瞬間溜滑而過的那些抽象存在或抽象差異，但是一旦符號做為「溝通」媒介，就會加強與抽象本質的關係，即使它指涉的是實物亦無礙，這一點我們可以從索緒爾（Ferdinand de Saussure）在「語言學的對象」所做的結論中看出，索緒爾說「我們在談論言語循環時已經看到，語言符號所包含的兩項要素是心理的，而且由聯想的紐帶連接在我們的腦子裡」<sup>3</sup>，而在另一方面，我們亦可以失語症的病歷來做為語言中具備有抽象質素的例証：

---

3 Ferdinand de Saussure 《普通語言學教程》，台北市，弘文館，1985，頁 90

在失語症病例中常常可以發現，這些病人不僅喪失了運用某些特殊種類語詞的能力，而且在他們的一般理智態度上也表現出一種奇怪的缺陷。…當他們面臨一個需要用較抽象的思維方式來解決的問題時，當他們不得不只思考單純的可能產而非現實性時，他們就立即感到巨大的困難。…例如一個右手麻痺的半身不遂患者，不會說這樣的話：「我用右手寫字」。他甚至拒絕重複這些話，…但是他能夠毫不費力地說：「我用左手寫字」。因為這對他來說是一個事實的陳述，而不是一個假定的或不真實的事實。<sup>4</sup>

據上，某部份失語症的病人，只有在面對事實時，才能做出陳述，換句話說，如果語言符號的本質不是抽象的，或者不具有抽象的質素，我們在運用語言符號時，想必就無法依賴心理或聯想的紐帶，而非緊緊與實物相依不可，我們的「樹」永遠只能是樹，而不可能有其他意義與「樹」這個名詞同時存在，就像失語症的病症一樣，因此，反過來看，如果語言符號中並不具抽象質素，那麼就不會有所謂「失語」的病症，而一旦確立了符號本質，來自抽象心理過程之後的擇定，我們也就同時確定了符號所具備的多種面向的素質，因此符號在其本身就已保有了任意性的特質，而此種特質在化為文字符號時，失去語言符號傳達當時的附加解碼（如手勢、語音等），使得文字符號在傳達時，與符號初創時那種抽象的不定性更緊密的連結，然而符號的抽象特質，是僅僅只來自於發送者的擇取問題嗎？成為文字符號後，失去了發送者的附加解碼，接收者的接收狀況如何，而這將導致文學的什麼問題？以下筆者將由現象學中的我群、他群及素樸世界來切入這個問題。

## （二）發送者與接收者

### 1. 我群、他群與素樸世界

---

4 Cassirer Ernst 《人論》，台北市，桂冠圖書公司，1990.2，頁 85

由胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 以「世代性」為中心而提出的我群與他群世界，指的是一種由世代積累而來的對立性區分，「他群」乃相對於「我群」而言，而「世代性」是最主要的分化核心，游淙祺在其〈我群世界、他群世界與生活世界：現象學的文化差異論述〉中，亦明白的將胡塞爾的「我群」如下定義：「『我群世界』意味著屬於此團體的人基本上皆享有共同的認知與行為模式、價值信念、風俗習慣以及傳統等等。」<sup>5</sup>易言之，相對於「我群」的「他群」，就是在關於事物的認知、行為模式、價值信念…上，與「我群」不一致者，但是不管是相異或相同，都需要一個共同的基點，否則就無由論其相同或相異，基於此胡塞爾提出「素樸世界」的論點，所謂的素樸是指獨立於世代性之外的純經驗領域，「尚未經過文化的解釋或重構」<sup>6</sup>，胡塞爾以為人類的生活具有一個這樣的經驗領域，譬如當你看見球時，你說「球」，而沒有其他想法時，你就存在於素樸世界中，而這個素樸世界是每個人化約成「我群」或「他群」時的必然經驗，換言之，胡塞爾認為在人為的語言世界中，或者應該說在人對於外在事物的意向投射中，會構成一個與外在世界相應的存在，球就是球，沒有其他，而且人為符號的「球」必然反應了外在客體中球的全貌，但是事實是如此嗎？Terry Eagleton 面對胡塞爾此樣的理論，曾經提出以下的疑問：

和他的先驅哲學家笛卡兒一樣，胡塞爾對確實性的尋求，是始於暫時拋棄他所謂的『自然態度』——那種販夫走卒常理式的信念，以為客體獨立於我們之外，存在於外在世界，以為我們對客體的體認大致可靠。這種態度簡單地將知識的可能性識為當然，而值得懷疑的恰是這一點。我們可能認清而確定的又是什麼呢？<sup>7</sup>

Terry 提出的這個疑問，提醒了一個根本的事實，客觀事物是存在在它存在的世界，而非存在在我們的世界，讓客觀的外在移至我們存在的世界，而且還能夠

---

5 《第三屆比較哲學學術研討會》〈我群世界、他群世界與生活世界：現象學的文化差異論述〉，南華大學哲學所，游淙祺，頁 96

6 同註 5

7 Terry Eagleton 《文學理論導讀》，台北市，書林出版有限公司，1993.4，頁 76

真正的存在，基本上是不可能的，因此我們不可能「認清」也不可能確定什麼，另一方面，如果我們再回到符號塑成的基本形式來看，就會發現這似乎是不言自明的事實：基本上即使客觀事物有其普遍本質，我們也不可能擁有普遍本質的投射角度，我們的投射是一種接收對象的普遍本質，之後在主體背後曲折繞返擇定而來的，換言之，符號既然是在這種曲折的環境中被塑成，我們就可以斷然的說：通過語言符號，就沒有所謂素樸世界的存在，也就是說以外在的獨立客體言，符號是一種對於客體的詮釋，而再讓我們更進一步的將語言符號推至以文字符號為媒介所構成的文學世界中，很明白的，即使素樸世界真的存在於語言的世界中，在文學世界裡卻絕對沒有可稱為「素樸」的世界<sup>8</sup>，首先，文學裡的「球」是一種來自於與其他符號相異所表現出來的符號，並非實體與符號的連結，再者，透過符號，「歷史性」就無可避免，而且文學文本既是由符號的串連所構成，我們就不可能讓「球」獨立在符號鏈之外，而回到所謂的素樸世界中，所以在文本之中，素樸世界是絕對不存在，因其若存在，就必然擾亂整個文本所構成的體系，造成符號與符號的連結上斷裂的虞慮。

在否定了素樸世界的存在後，我們再來看看胡塞爾所定義的「我群」與「他群」。先前已提及，胡塞爾對於「我群」與「他群」是以世代性做為劃分，事實上以世代性的性質來說，就是我們現在所稱的文化，所以「我群」與「他群」的對立，就是所謂的文化差異問題，然而儘管在文化與文化間，差異是必然的，但是如果胡塞爾要由整個文化來區分「我群」與「他群」，他似乎忽略了在同一文化中亦有可能有「我群」與「他群」的問題，例如資產階級或是勞動階級，那麼在這個文化中，文化內部的「我群」與「他群」到底該歸於「我群」或者「他群」呢？另外，個人與個人之間的差異性亦是必然，他們有不同的家庭背景，遭遇過不同的人事物，而這些個人與個人之間的我群與他群該如何劃歸？而每個個體當中，又必然的擁有多重（至少不是單一）的性格，這種性格的偏向，又將造成另一種我與他者的問題，總的來說，「我群」與「他群」之間，存在著一個過份龐大的空

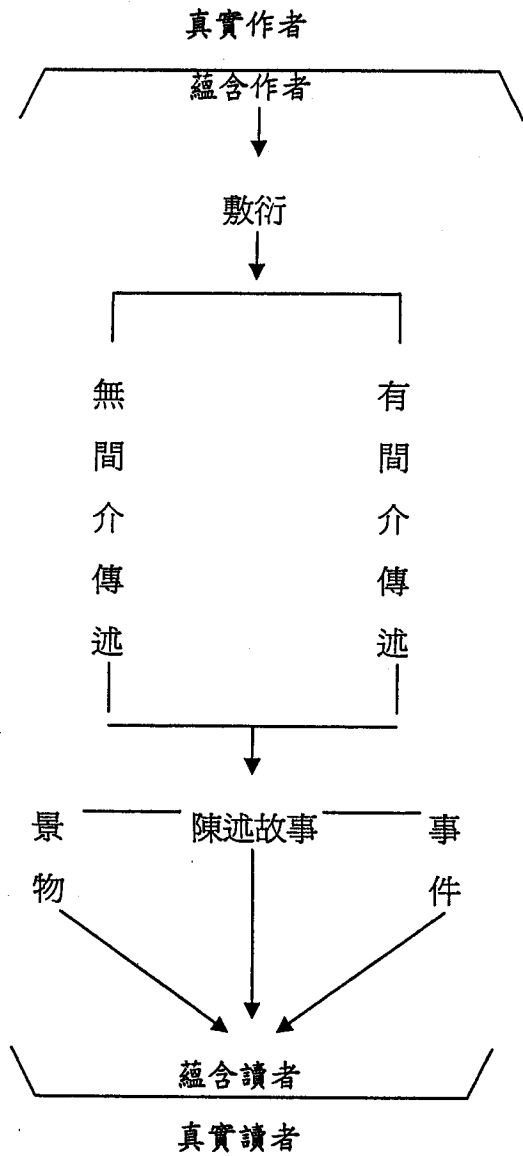
<sup>8</sup> 胡塞爾認為，當你看到球時說出「球」，這個反應就表明了素樸世界的存在，因此，胡塞爾的素樸世界就是當語言與當下的知覺經驗相連結的那一瞬，但是這卻不是在文學文本的世界所可能有的。

隙，這個空隙足夠讓「我群」與「他群」樹枝狀的生長再生長。現在廓清了素世界、「我群」與「他群」問題，我們必須再將其放至文學文本的整個符號過程看，才能與譯本研究的問題相銜。

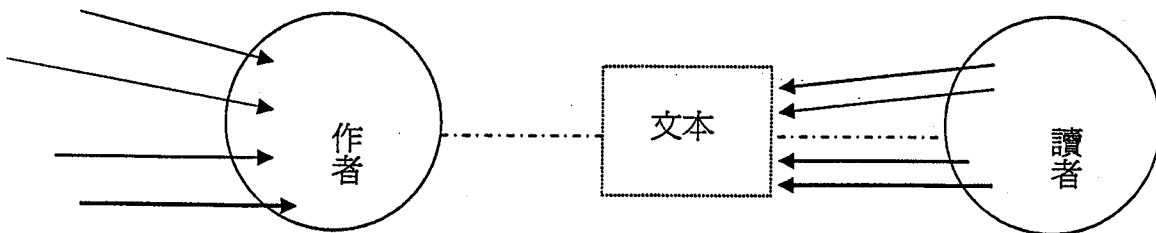
## 2. 文本、發送者與接收者

在上文我們討論到的素樸世界存在的問題，除了確認在基本上，只要通過號加以表述，就不會有所謂素樸世界的存在以外，更確定了基於素樸世界存在狀態，即使稱為素樸的世界能夠存於人為的符號世界中，但是在文學作品中卻完全不可能的，換言之，在作品尚未成為文本（被詮釋閱讀）之前，其本身就經具備了抽象的特質，亦即在做為一個由符號組合而成的作品之時，文學作品身就已經具備了無限的多樣性，因此基於此一多樣性，它亦賦予了自身成為文的可能，而在論及文本的同時，我們首先要加以考察的就是發送者與接收者的問題。

同樣是在上文中，我們提出了我群與他群的對立，來自於文化差異的問題。但是從文化的角度來看，「文化」這個字是相當難被定義的，如同「歷史」其可以大至家國世界甚至人類史，亦可小至個人的一生或是曾歷經過的事件，因此以文化做為一個區分的核心，必然的使我與他者間有著無限小化、大化或者雜化的可能性，推衍至最後，每一個體之間，都有「他」與「我」的一種對立存在，這應說來，難道是胡塞爾以文化為核心的錯誤嗎？事實不然，基本上，不管以何為核心來區分，凡事有「我與他」的這種關係存在，我們就都必須意識到，在「與」的內部所潛藏的一種異離的必然性，這種異離導致個體與個體間的分裂，而其分裂的方向，正受控於所謂的「世代性」或者「歷史」，或者「文化」，在這裡，筆者要重申的是，不要把這三個詞當成一個龐大的固形物來看，因它們都是受人以符號創造而成，基於符號的任意性，更基於人對於外在客體的投射問題，以及背後（指在意識中的或潛意識的）所負載的投射方向，這種因因果果環環相扣的演化，我們就不可能在符號的世界得到任何的統一，至多亦只是相類。現在把這樣的觀點，放到整個文本的傳送過程來看，筆者於下先繪一圖，以便做清楚的解釋：



以上是文學敘事方式的結構，但是我們的重點並不在整個敘事流程的演化，而在真實與蘊含的作／讀者之間，我們可以把上面的圖示，以下圖簡化來考察文學傳送過程所受到的阻礙。





大部份的人都會如上圖所示的那條虛線以為，作者以作者的全部自身（真實作者）去創作文本，而讀者就以一種全然的角度接受全部文本，但是基於我們於上已論述過的，我與他者之間有不斷分裂的必然性的原因，所以事實絕不可能如此單，首先要考慮到的是作者這個面向，作者對於表述的行為，是在一個什麼樣狀態下？基本上，如果要從符號的形成開始說明的話，符號本身就已經自成一權力系統，而符號的運用，所意謂的正是作者的表述必然在此一權力系統之下在這裡，表述的基礎已經迫使了表述行動走向一種不可控制性，再者，符號本來自對外客體的投射，這種投射，已經預示了詮釋的存在，而運用符號者透過這種詮釋，再次的將符號詮釋成與己身相近的意義，這裡就出現了即使在同一境中，語言運用仍然具有的弔詭性，以實例來說，大陸的馬橋人，將「醒」與「覺」視為兩種全然不同的、甚至是悖離的意義，但是北京人卻完全不這麼定義；曾「有一個語言教授做過一次試驗，……學生們用完全不同的個人生命體驗，對『生命』這個詞作出了完全不同的下意識詮解」<sup>9</sup>，因此就作者單方面來說，其本身背負的歷史性，就已經使得同一符號有了不同於他人的定義，也就是說，即使「醒」這個字中，我們亦可發現「我群」與「他群」的蹤跡，而語言在被定義後，被以其視為一種符號加以表述，接收者卻以其經由歷史性所做的定義，來收此一表述，於是歧異必然產生，在《文學批評術語》中，曾經提到關於表述導致的歧異問題：

表述正是這樣一種東西，通過它我們的意圖才可以清楚地表現出來，同時它又使得我們的意圖在美學和政治領域與我們自身隔離開來，…每一個表述都必須付出代價，以其失去直接性、存在或真理的形式，以其在意圖實現，原本和複製之間建立一種鴻溝方式。<sup>10</sup>

基本上，即使唯有通過表述，我們才可與自身希冀的意圖相連，但是通過表述

---

9 韓少功《馬橋詞典》，台北，時報文化，1997，初版一刷

10 Frank Lentricchia & Thomas McLaughlin 編 張京媛 等譯《文學批評術語 Critical Terms: For Literary Study》香港，牛津大學出版社，1994，頁 26

那一瞬間，我們也同時通過了包括符號、社會、文化、個人背景…的權力架構，要在這些架構之中，突破重圍顯然是難上加難的事，因此，當我們開始表述，所謂的「真理」也就同時與表述主體遠離，回到符號自身，或者符號背後的某個地方，然而在文學作品的傳送過程上，所謂誤讀卻正是來自於依附作者的「真理」上，易言之，誤讀不可能不產生，在作者表述的意圖上，在讀者詮釋的背景上，在承載所有符號都回到符號世界的文本上，開放、多面向的可能性，導致誤讀成爲一種正確的閱讀，在讀者（接收者）的閱讀中，作者永遠只會是蘊含作者，因爲讀者亦永遠無法擺脫以某種蘊含的姿態來閱讀。

基於以上的論點，文本與詮釋行爲的閱讀，就是處在相輔相成而且是絕對開放的情況，經由讀者的詮釋，文本方能存在，否則只是一種零符號，而文本也是因爲其有成爲文本的可能，才令各樣的讀者都能於其中加以詮解，如此說來，作者與讀者之間，似乎永遠差著一步之遙，若果如此，那麼譯本不能研究的原因，到底在哪裡呢？

### （三）符號、符號鏈與符碼

譯本研究的不可行，除了符號的不同外，很大的問題是在解碼不足的問題上，但是如果依附於作者的「真理」是永遠無法回歸的，不足解碼的問題道底又是從何而來？

很多人認爲文本乃由符號組合而成，在構成符號鏈的同時，就可以摒除大量的差異性，藉由他們之間「繼往開來」的軌跡原則，讓文本朝向作者的意圖移動，所以作品仍會有其終極意義，而譯本研究基於多重的隔膜，難以觸摸到所謂的「終極」，因此譯本是不可做研究的，的確，這是一種可能性，但是這個可能性首先就必須來自在第一個符號時，即選擇了與作者一模一樣的符號詮釋，再來也順著一模一樣的軌跡而下，在這裡曝露了兩個問題，其一，在第一個符號意義的選擇與作者相同，是否就代表了以下必須選擇相同才可串連？其二，一路選擇以同樣的意義來詮釋，其可能性有多大，如果做個實驗，以三個字爲一個符號鏈，每一個字都有十種可能性，那麼完成這個

符號鏈的串連而與發出者的意義相同的機率是  $1/10 \times 1/10 \times 1/10 = 1/1000$ <sup>11</sup>，完成三個字的串連而且能與發出者的意義等同，所能依賴的就只是那  $1/1000$  的微小機會，又遑論是文本呢？事實上人爲符號具有無限的延展特質，而且其延展路徑也絕非爲單純的單線狀態，以上所說的可能性，從實務經驗來說，本來就十分渺小，而且在詮釋的世界中，大部份我們可見的都呈現出一再傾斜的狀態，不過需明言的是，筆者於此所說的這種傾斜狀態，並不是所謂的偏見性或者只是爲了解釋本身的誤讀，它並不具有預定性或爲了撕裂文本，而是一種潛意識中，向己身世界靠攏的修正閱讀狀態，因爲我們都知道，說記的不會是文本也不可能是文本，換句話說，符號的組合在作者而言，能夠達到順整其表述，使作者的意圖更爲明確，但對詮釋者而言，符號的組合卻使其順整出了自己的詮釋，達到與己身相連的完滿詮釋。

再來是關於文化符碼的問題，或許有人認爲，文化符碼具有反過來規紓符號走向的特性，使符號意義的選擇不至偏遠，如此仍會達到作品意義的終極，其實在前句話中對於符碼的定義基本上是沒有錯的（具有規約性），但是下句話卻引起了筆者的質疑，我們可以以兩個面向來看，第一，這似乎又回到了剛剛論述符號鏈時的狀況：人爲符號所具備的是一種抽象延展的特質，而其延展路徑既然並不單一化，符碼的規約性就無法促使符號意義的擇定在一定的範圍內活動，即使它具有在符號世界中，比符號更大的力量，但是文化符碼卻仍亦是人爲的符號，且每一個符號都有可能成爲符碼，相反的，文化符碼也有可能在一共時系統中，被取消符碼的地位，第二，文學作品做爲一個文本，有無其終極意義？此點亦可分兩個面向來說，首先，就文本的本質言：我們先前都已論述過，除了符號本身的特質外，還有種種的理由必然的促使作品回歸到文本的狀態，所以文本除非不被閱讀，或者閱讀者不是一個夠資格的讀者，否則文本成爲文本是一種最必然與最自然的本質之顯現，其次，作品到底有沒有終極意義，或者終極意義對其自身存在的意義爲何？筆者想提問的是，如果我們研究文學，探尋的就是一種終極意義，

---

<sup>11</sup> 用乘法而不是用加法的原因是，當第一個字與第二個字相加時，它所構成的是一個詞的狀態，而非一個字加上一個字。

那麼文學對於人類生命的意義是什麼？文學只是哲學的輔助嗎？其實綜觀現今文學研究發展的方向，我們都在期待對於傳統所謂「經典」的新視角新詮釋，也就是說對於終極意義之追求已經漸漸淡化，雖然從文本中，我們的確可以發現一條較近於作者的詮釋脈絡，而這個脈絡在被揭露的初始所要依賴的絕不僅止於文本，還有諸多對於文本與作者的外在考察，但是當這一近於作者的詮釋已被披露之時，我們就必須遠離此地，去尋求文本的可能性，而做為譯本研究，這種近於作者的詮釋，本就是難以達到的，因此其存在的目的就在於與終極意義的遠離，換言之，譯本研究所需要的並不是能指與所指的連繫，而是符號自身，如此不足解碼、適量解碼的問題即會自然的解消，但是關於文化符碼與不足解碼的問題，筆者仍會在下文「譯本的閱讀與研究之差異中」進一步探討。

### 三、 本文與譯本研究的交會

論述至此或許會產生一個疑問，如果譯本研究的目的是在於離開「終極」意義，那麼譯本研究的意義究竟為何？基本上，文本與譯本的關係如果無法確立，譯本研究的意義就很難被承認。

#### (一) 譯本研究的意義

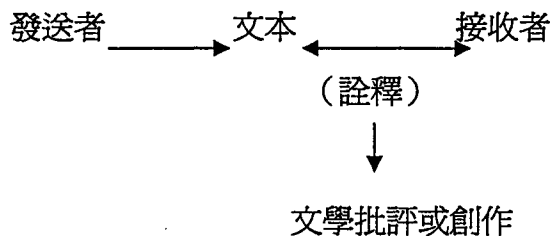
##### 1. 翻譯行爲與譯本

每每提及翻譯時，眾所皆知，翻譯的基本大多遵從著嚴復所提出的「信、達、雅」三項原則，所謂「信」是指「信於內容」，「即嚴復所謂意義『不倍原文』，泰特勒所謂『翻譯應該是原著思想內容的完整的再現。』」<sup>12</sup>而「達」是指「達如其分」，「譯者翻譯文章或書籍目的，當然是讓人家閱讀的，譯文如果結結巴巴的，使人看了不知所云，那就失去了翻譯的意義。正如嚴復所

---

12 周儀、羅平《翻譯與批評》，武漢：湖北教育出版社，1999，頁25

說，『顧信矣不達，雖譯尤不譯也。』<sup>13</sup>所謂「雅」，是針對文字的修辭風格而言，基本上，除了「雅」以外，「信」與「達」都是針對本文的內容立論。希冀可以表達本文的內容與意義，換句話說，在翻譯的行為之前，翻譯者須先對於本文的意義進行理解，才能成就一個成功的譯本，但是就「理解」這個結果來說，所謂的理解是經由投射行為而得來的，如此說來，則譯者在翻譯之前，須先對本文做一詮釋，等到詮釋被修正成一種完滿（被自身完全掌控）的狀態，其再尋求非本文符號的語絡，進行書寫傳達的動作，這樣的過程看起來似乎相當熟悉，更確定的說，其實它與文本的整個傳送過程完全相同，我們可先將整個文本的傳送過程繪製如下：



在這裡容易發現的是，當我們把接收者改為翻譯者，把文學批評或創作改為譯本時，每一箭頭的方向性從來都沒有改變過，唯一的原因是其完全不需要改變，換言之，在相同的條件上，其實接收者就是翻譯者，文學批評或創作就是譯本。事實上，每一論及翻譯行為的文章中，均將翻譯劃規為二至三步驟，以二步驟為例，首先是理解，其次是表達，以三步驟來說，譬如塞萊斯維奇的《翻譯釋義理論》，首先就是理解，再來是「脫離原語語言的形式」，最後是重新表達，在這裡我們會發現，第一步永遠是具投射性的「理解」，而且許多人也樂於把「詮釋」與「翻譯」互相同，即使有的翻譯理論家，堅守著以文本為中心的防線，認為所謂的翻譯就是該將作者的全部原意移入另一個語言之中，但是就如我們上面已經討論過的，基於種種的理由（在此不再贅述），作者的原意在根本上面就已經不可能重建，更是惶論譯者能「溯其原意」而將之移至另一個，以完全不同思維模式所架設的

---

13 同註 12

語言環境中，葉維廉對於作者原意的重建的不可能，就曾提出了以下簡明而絕對的說法：

我曾在《比較詩學》一書中數度指出我們的觀、感、思、構、用字、傳意、閱讀、解讀都是受制於歷史語言文化在我們意識中成形的模子。在此，我更加覺得我們觀、感、思、構的「已經體制化」。孟子的「知人論世」所暗示的歷史意識，還要進一步去了解「怎樣去知」才可以不落入「重建新理論」的陷阱。<sup>14</sup>

在作者原意不可能重建的事實之中，所有對本文的理解都是一種隨著不同基質而變的投射，而且如更進一步的從字詞的原初意義開始探尋，會發現一個相同的結論：「『詮釋』一詞本身來自拉丁文的「interpretatio」，同時意指『闡發、解釋的行為』以及『翻譯作品』」。而在 Frank Lentricchia 以及 Thomas Mclaughlin 合編的《文學批評術語》<sup>15</sup>中，他們亦曾對「詮釋」做出以下定義：「翻譯總是一種近似物，也就是說，詮釋總是具有指向性。」在這裡，如果我說翻譯即詮釋，相信並不是一種錯誤的判斷。

以上，筆者通過許多比喻、繪製圖示，並引用先賢對此主題之論述，旨在呈顯一事實：「譯者與讀者」以及「譯本與創作作品」可以亦應以同等視之。

## 2. 本文與譯本研究的交會

在上我們已論述過了譯者與譯本在整個傳達過程中的位置，基本上是讀者與讀者的再創作等同的，然而「譯者之於譯本」、「讀者之於再創作」，表明的均是一種直接的繫連，但是本文與譯本並非如此，那麼當本文與譯本研究二者跨越了此種直接繫連的界限，它們又是透過何媒介，將這種關係連接起來的呢？首先我們必須從本文和譯本的關係來看。

在這裡筆者將借用索緒爾所提出的橫組合與縱聚合，所謂橫組合即「一個系

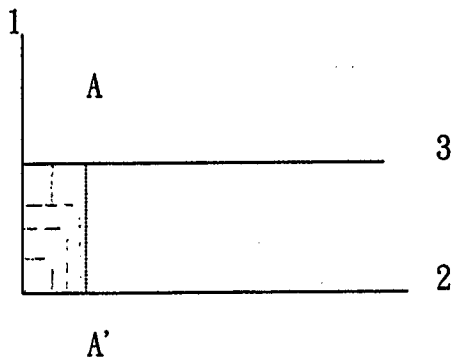
14 葉維廉《歷史、傳釋與美學》臺北市，東大，1988，頁 55

15 Frank Lentricchia & Thomas Mclaughlin 編《文學批評術語》香港，牛津大學出版社，1994

統的各因素在「水平方向」的展開，這樣展開所形成的任何一個組合部份，稱作橫組合段 (syntagma)」，換句話說，在橫組合上所出現的，是對於字詞回溯選取的結果，而這些結果有序的排列，就形成我們先前所說的符號鏈，而縱聚合簡單來說是橫組合回溯選擇的脈絡，在這裡，索緒爾提出縱、橫軸線的關點，是僅就文字的選定來說，但是文字的選定並不純粹只在字詞的世界來完成，也就是說，文字符號的擇定，首先是在一個共時系統中，你可能面對著去選擇的要求，因此你回溯自己腦中的合適的字詞，讓它落在橫軸上，但是當你回溯時，卻不可能只是單純的回溯字詞的問題，字詞的存在與擇定都與自身的歷史息息相關，因此橫組合和縱聚合基本上包含了某部份的共時與歷時問題，但是爲了較清晰的說明，我們仍先來看文字選擇上的問題。趙毅橫認爲：

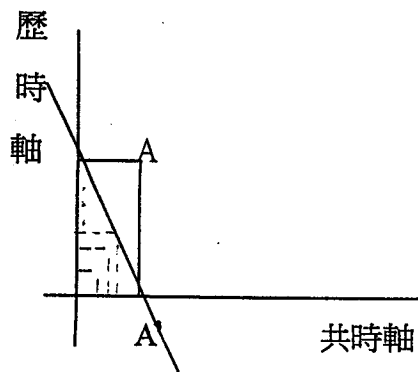
由於橫組合段是顯現的，所以它是言語(parole)的基本關係，由於縱聚合是隱藏的，所以它是語言(langue)的構成之一。而且，由於橫組合段離開縱聚合選擇就無法成形，所以，橫組合段可以被視為巨大的、多元的縱聚合水平投影。我們接觸到的符號鏈是橫組合式的，但這橫組合是被縱聚合控制著的。<sup>16</sup>

據趙毅橫之說，因橫組合是縱聚合的水平投影，所以縱聚合必然比橫組合先行，所以在擇取用字時 (ex:A→A' ) 可以下圖表之：



16 同註 2，頁 55

在上圖中，縱聚合是第一條成立的線，橫組合是第二條，A 表示由縱聚合中擇取出來適用於橫組合投中的，投影至橫組合後，以 A' 表之，但是作者從挑選出 A 點，乃至投影至橫軸中成爲 A'，並不如圖所示的簡潔明瞭，至少我們尚需考慮在直線背後所隱含的歷時與共時問題，「所謂『歷時性』即一個系統發展的歷史性變化情況（過去---現在---將來）；而『共時性』，就是在某一特定時刻該系統內部各因素之間的關係」<sup>17</sup>，不過「共時性與歷時性並不能被視作一互相對立的概念，…每個系統是不斷克服共時性與歷時產的矛盾要形成的，也就是說，系統應當是在歷時性轉化爲或表現爲一系列的共時性過程中形成的。」<sup>18</sup>。也就是說，歷時與共時雖只以共時的面貌出現，但卻仍舊是一龐大的概念系統，因此，從 A→A' 的整個運作，並無法精確繪出，只能以如下簡圖表之：



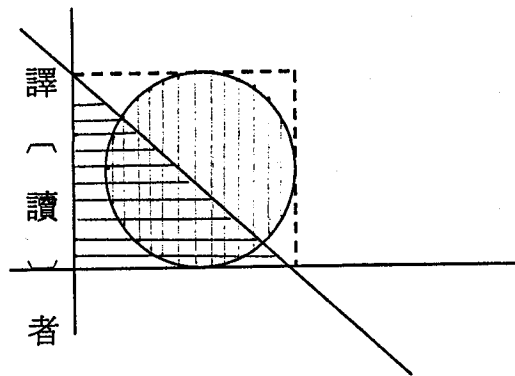
如此我們方擇取出 A' 點。進一步看，如果我們把整個本文看成 A' 點，其擇選和詮釋而成爲一本文的過程亦是一樣的，不過透過閱讀與翻譯，本文即成爲文本，在本文成爲文本的過程中，勢重複上述的縱橫軸與歷時性、共時性的問題，因此我們可以延用此法來看看文本（指對原本文的詮釋）與譯本（指對原本文的翻譯與詮釋）對的交會。可是我們在先前說過，由於種種因素，文本成爲符號回到自身的場域，因此一旦符號脫離作者，回到自身時，它就

17 同註 2，頁 57

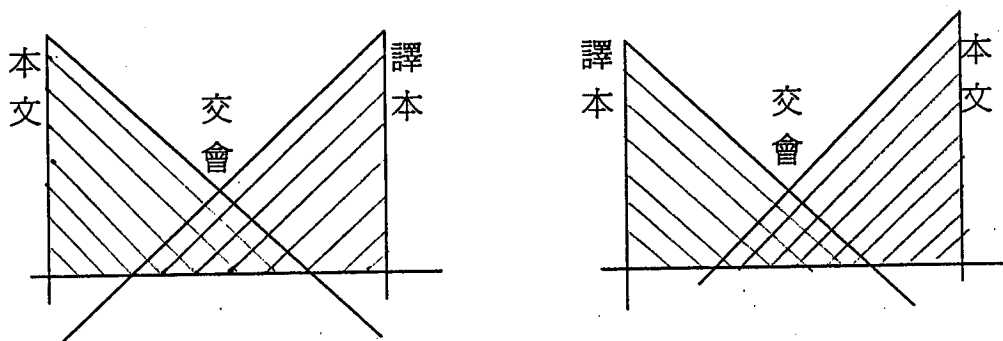
18 同註 2，頁 58



不可能是一個實點，而是具有抽象特質的圓，如此在譯者（讀者）與文本之間，就會產生由詮釋得來的交會點，並衍化成譯本，如下圖：



之後譯本與讀者再次以同樣方法進行其傳達的過程，如果把所有從本文到譯本乃至譯本研究的過程簡化來看，就會出現如下圖示：



當然，即使必然<sup>19</sup>有交會，這中間亦難免於各自表述的歷時軸與共時軸的落差，但是筆者在這裡須再強調，誤讀的產生來自各人歷史的差異，這也是為何誤讀方是真正的閱讀的原因，因為讀者在整個文本的脈絡中，填入不同的生命情調，不同生活文化，而使得文本成為文學。轉換到文本與譯本研究的落差上看，其最大的問題就在於語言轉換處，包括了共時與歷時問題，但

19 筆者認為「必然」交會的原因，將在下文中說明

是所謂共時的問題，已經由譯者負責轉換，而歷時的差異卻是文本為文本的根本性，因此，我們在這裡看見的，有關文本與譯本、譯本研究的連結，是大量文化背景填入的結果，這些大量的文化背景，甚至超過了一個文本所能負荷，換言之對於譯本在文學研究上的意義，我們必須要有一個覺醒的認知，亦即其一，確認我們研究的是譯本，而非本文研究，重點不在本文所指為何，也不在譯本的翻譯是否正確，而應把譯本當做一文本來研究。其二，應以文化研究的角度來觀看譯本研究：文化研究最明確的理論在於「將文化當做文本來閱讀」，在此點上譯本所揭露的必然比其所疏漏的多出太多，但是關於譯本研究大部份的人卻只執著於過往譯本乃翻譯原文印象，而急切的與本文意義靠攏，其實就算不是譯本，作者原意本就無法重建，又惶論是譯本，因此以文化研究為目標，我們該靠攏的應是在文本以外的世界，而非文本。

## （二） 譯本的「閱讀」與譯本的「研究」

分析至此可能會有人提出這樣一個疑問：如果我們把譯本當做文本來研究，那麼一個文本所生成的眾多譯本，難道我們均要將其視為文本嗎？而且不足解碼與文化符碼的問題呢？事實上，由文本和詮譯者的關係看，不足解碼的存在是必然的，只是在這裡所說的不足解碼，真正的意義應該是就文化符碼的嚴重失落而言，基本上，在閱讀的過程中，文化符碼的作用，可能性的使附加解碼增加，而加深文本的可讀性（在文化符碼被接收的情況下），但是這卻也同時規囿了文本的敞開特質，就像先前所說的，我們企圖向本文靠攏，但是在這裡我們必須要確定的前提是，我們的文本是譯本，而面對文化符碼的隔闔，我們可以分兩種情況加以考慮，一種是譯者在譯本上添加註解，另一種當然就是直接翻譯而沒有額外的添加，在第一個情況上，當然就不會引起有時會掉入附和本文漩渦的讀者的反彈，但是卻也相當程度的對文本的深度做了規約，第二種情況是我們所不能忽略的，因為大部份的閱讀都是一閃而過，少人留意這樣的作用力：對於是否為文化符碼並不加以注意，原因在於自身的符碼足夠對此做一圓融解釋，而也唯有在這裡，我們才能看見譯本研究做為一文化研究的可看性。

另一個是不足解碼造成跳躍式閱讀的嚴重性，原因是即使我們包容所有文化與文化間的差異，但是這些差異卻不能沒有一個依循的脈絡，甚至是悖離（應該是大距離的遠離，因為悖離仍與文本有著相當程度的連繫）文本，而自成一格，那就不是任何東西的研究，而只是在自說自話（這就是為何筆者於前特要繪圖說明本文、譯本與譯本研究必然交會的原因），其實這個問題是與先前於繪圖時所提到的「必然交會」的問題是一樣的，基本上筆者在這裡要澄清的就是研究與閱讀的差異，儘管研究的行為來自閱讀，但是研究卻非來自任何單一而簡化的閱讀方式，（例如跳躍式的、置之不顧的，任何不負責任的閱讀方法）而是經過對於文本的多方面琢磨，這些琢磨包括文本（譯本）脈絡的掌握，外、內緣的考察，而在畫出詮釋的脈絡之後，仍必須與文本連繫，基本上就像先前所說的，我們要求譯本的研究，是一種文化與文化的接觸，本文並不是重點，文化卻不能捨棄，而這一切就需要仰賴擁有以譯本為文本研究之自覺的譯本研究者不可。

#### 四、 結論

本文從符號之塑成開始，不斷經由多方面的比較論述，意圖在確認文本在其本質上的開放性（文本的開放性絕對不是幾位理論研究者就能賦予的），進而將角度轉換到譯本的生成與譯本研究上，我們得出了以下幾個歸納過後的結論：

- 1 譯本研究的目的不在本文
- 2 譯本研究的可行性與意義建立在文化研究的基礎與目標上
- 3 確認自己研究的是譯本而非本文，譯本研究的存在才有意義

但是相信在這裡面，一個相當重要的問題必定會被提出：文學的美學問題，而這個問題。事實上這個問題在語言美學上尤其嚴重，雖然我們已經把譯本當做文化的文本來閱讀而非文學，但是筆者在這裡仍要提出幾點說明，首先是語言美學的失落，這個問題在詩詞譯本的討論上尤為激烈，而筆者於此亦承認，譯本在語言美學上的確有較為嚴重的失真，但是隨著各文化不同的文

字符號，不同的思考邏輯，以及文字符號不同的特性，要語言美學不失漏似乎是不可能的，但是做為一個由詮釋而得來的譯本，其中所欠缺的又何止於此，而筆者亦只能以以下的话來結束這個問題：如果我們肯定「經典」文學在每個時代被翻案的意義，我們就必須肯定譯本研究的重要性，而如果我們真想發現、體會另一個國度的美，除非親自走上一趟（而且是以研究者的角度），否則光靠圖畫是不可能的。

參考書目

- 趙毅衡《文學符號學》，北京市，中國文聯，1990，第一版
- Ferdinand de Saussure《普通語言學教程》，台北市，弘文館，1985
- Terry Eagleton《文學理論導讀》，台北市，書林出版公司，1993.4，初版
- Frank Lentricchia & Thomas McLaughlin 編 張京媛 等譯《文學批評術語》香港，牛津大學出版社，1994
- Cassirer Ernst《人論》，台北市，桂冠圖書公司，1990.2，初版一刷
- 韓少功《馬橋詞典》，台北，時報文化，1997，初版一刷
- 周儀、羅平《翻譯與批評》，武漢：湖北教育出版社，1999，初版
- 謝天振《比較文學與翻譯研究》，臺北市，業強出版社，1994，初版
- 鄭樹森《文學理論與比較文學》，臺北市，時報，1982，初版
- 樂黛雲《比較文學原理》，香港，中華書局，1989，初版
- 樂黛雲《獨角獸與龍：在尋找中西文化普遍性中的誤讀》，北京市，北京大學出版社，1995，初版
- 葉維廉《比較詩學：理論架構的探討》，臺北市，東大出版，民72，初版
- 葉維廉《歷史、傳釋與美學》臺北市，東大，民77，初版
- Edmund Husserl《現象學觀念》臺北市，南方叢書出版，1987，初版
- 游淙祺《第三屆比較哲學學術研討會》〈我群世界、他群世界與生活世界：現象學的文化差異論述〉，南華大學哲學所