

论本雅明的“可译性”及 关于翻译的哲学思考

冯文坤

(北京师范大学 外国语学院,北京 100875;电子科技大学 外国语学院,四川 成都 610054)

摘要:关于翻译“可译性”的讨论,标志着由翻译研究中的经验主义、描写主义学风向支配翻译及翻译研究中的理性逻各斯的转向。这一“认识论”上的转向意味着对翻译研究中所盛行的“理性惰性”和斥翻译研究为“派生而非原生态”的观点的质疑。我们将立足于语言存在论的现代阐释哲学、本雅明译论以及德立达对于本雅明之补充,并从语言与物、语言间性以及“可译性”与“纯语言”之间的辨正关系入手,对翻译之“可能性”进行考察。

关键词:语言存在论;词与物;可译性;纯语言;本雅明

中图分类号:H059 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5315(2006)03-0110-06

翻译历来蔓延于界定自身的众多“摹状词”之中以及由“摹状词”标示出的经验层面^①。翻译研究也就被“翻译”成了经验层面上的描写,从而使关于翻译之翻译的整体研究迟迟未能进入人们视野之中,亦即没有把翻译自身视为对象,翻译本身是沉默的。今天,译学界将翻译从“摹状词”中、从经验的描述层面转向翻译之翻译,亦即转向翻译之“思辨”上,从而开始了翻译研究中的“认识论转向”。这一认识论转向,是向翻译研究中的经验主义、描写主义学风发起的一次突围,是对翻译研究中所盛行的“理性惰性”和斥翻译研究为“派生而非原生态”的观点的质疑。本文立足于语言存在论的现代阐释哲学、本雅明译论以及德立达对于本雅明之补充,并从语言与物、语言间性以及“可译性”与“纯语言”之间的辨正关系入手,来对翻译之“可能性”进行考察。

一 语言存在论

传统语言哲学观,依据海德格尔之批判,可概括为三大特征。其一是将语言看作一种表达,而表达之于对象(客体)的关系,犹如“得鱼忘筌”之“筌”

与“鱼”之间、“得意忘言”之“言”与“意”之间的关系,即体用、主宾关系。这种观点要么从外部表象解说语言,要么将语言看作是心灵运动之有声表达。所表达的“东西”,即“意指对象”或“意图”,不但可以不将语言自身包括其中,更无法揭示出“语言在说”的本源性存在。其二是把人看作语言存在的保证,人为语言之单向保驾护航,而没有看到事实上是语言在“说”的过程中把人“带入存在中”,从而使人成其为人[1](1119页)——即人在道说中把自己翻译到物中,物也在道说中把自身保护在语言的本质中。其三是把语言看作外在东西的概念再现,即认为语言是主体认识客体的工具,人运用语言来指称事实并将其抽象为普遍同一的逻辑概念[1](984页)。这三个特征亦可归纳为,语言是“非事实性、非存在性、非生成性、给定性”的存在[2]。它类似于农人与镰刀之间的关系——农人收割了小麦,而弃镰刀于麦田。在海德格尔看来,这种语言观只局限于对“在场”的对象的言说,这就使世界或存在遮蔽于概念逻辑、抽象同一中,从而遗忘了世界或存在,从

收稿日期:2005-07-16

作者简介:冯文坤(1964-),男,四川阆中人,北京师范大学外国语学院博士后流动站研究人员,电子科技大学外国语学院教授,主要从事比较诗学、翻译学、英语文学研究。

而破坏了存在与语言的关系[1](1129页)。

存在论语言观,则致力于消除语言与存在的遮蔽疏离状态。其思路是把语言视为“存在的语言”,这个“的”有双重含义:首先,语言属于存在,语言起于存在;其次,语言在自己的存在中被存在“要求”着,也就是说,存在要求一切语言“以给出存在”的方式出言,语言与存在同一,就像“思”与“在”同一一样。“语言是在的语言,一如云是天空的云”[1](1103页)。语言和存在如此“临身”着,以至于“哪里无语言,哪里也就无在者的敞开”[1](1099页)。因此,“语言是存在之家”,“语言是‘在’本身的又澄明着又隐蔽着的到来”[1](1078页)。伽达默尔说:“能被理解的存在就是语言。”[3](578页)梅格-庞蒂说:“我们在言语的概念下发现了一种存在意义,这种存在的意义不仅由言语表达,而且也寓于言语中,与言语不可分离。”[4](245页)

海德格尔把“存在的语言”视为一种非客观化、非对象性的语言。它的最集中的表现就是艺术或审美。艺术或美展示着一种“诗性的道说”[5](81页)。在这种“道说”中,语言直接地与存在发生关系:语言既是存在也是存在之表现。亦如伽达默尔所认为,在语言中得到表达的既是事物本身也是事物本身的呈现,并把这种关系指认为“语言的思辨结构”,即“在语言中得到表达的,并不意味着语言获取了第二种存在”[6](432页)。事物显现自身的途径正是它自己存在的一部分,诸如“隐”与“显”,“遮蔽”与“出场”,“言”与“沉默”等。因此,所有作为语言的东西都是思辨的统一体,即包含了存在和显现它自身途径的辨正统一体,亦即“隐”与“显”、“遮蔽”与“敞开”、“言”与“不言”之间的“辨正统一”。存在和显现的途径之间有区别,但不是对立的,因此也不是真正的区别。在伽达默尔看来,这种在语言中事物和它的表现(词)之间的区别已经被扬弃,亦即一起则两起,一不起则两不起。语言与世界之间的关系,存在和显现的关系,是一叶之两面,是舞与舞者。因此,在语言中始终存在着说出的和未被说出的。语言中能被说出的始终是有限的,无限的意义包含在未被说出的言语空间之中,正所谓“一途必生一遮,途生遮生,随途随遮”[7](244页)。例如:对一个单独的语句而言,并不是仅仅指出了原子事实,毋宁说对它的意义规定往往是模糊的。在说出的语句背后是更为丰富的未被说出的沉默,

言说实际上意味着同时引人说出的和未说出的、未说出的并不是指与此无关的,它是一个作为意义整体的言说空间,在言说的空间中才可能有所言说。正如刘勰《文心雕龙·隐秀》所谓的“隐也者,文外之重旨也”,并说:“夫隐之为体,义主文外,秘响旁通,伏采潜发,譬爻象之变互体,川渚之韞珠玉也。”[8](244页)苏轼也有诗云:“静故了群动,空故纳万境。”[9](《送参寥师》,卷21)朱光潜对此总结道:“无穷之意达之以有尽之言,所以有许多意,尽在不言中。”[10](480页)马拉美以及解构大师德里达对此更有过颇为简明透彻的阐释。德里达明确指出:“阅读总是指向作者使用语言模式时他所掌握的与未掌握的部分之间的关系,而对此种关系作者并无意识。此种关系不是明与暗或强与弱的定量分布,而是批判性阅读应该产生的一种意指结构。”[11](94—119页)先贤们与时贤们的话不仅概括出艺术之特质,也道出语言之“说出”与“未说出”之间的关系——被说出的总是不可能脱离未被说出的,而“语言的不可言说性(又)是通过语言来证明的”[12]。可见,语言的思辨结构意味着在语言中说出的话和未被说出的无限可能性的统一。

二 词与物之“同一性”

海德格尔认为,“命名”召唤物,令物到来。“在命名中,获得命名的物被召唤入它们的物化中了”[13](11页)。语言召唤物,物在命名中现身在场。海德格尔把这种语言与物之间的关系称作“运作”或是运动,彼此“出于区分而达乎区分”[14](251页)。

语言与物之间“出于区分而达乎区分”,揭示了语言与物彼此成就对方,彼此依附于对方中,所以伽达默尔解释道,彼此“恰恰不是真正的区别”[6](432页)。如果说存在注定要把自己显现为语言,那么语言相对于存在而言也就注定了其事件性。这种辩证的认知方法,显然也为本雅明所注意:“如果没有差异性,一切存在均屈服于自然的力量”[15](3页)。本雅明认为,物是语言所指的东西,但不是先于语言而存在,不是外在于语言而存在,而在语言中。世间万物,无论有生命与否,没有不以某种方式参与语言行为的。“这就是说,物的‘精神本质’不是通过语言,而是在语言中传达出来的;不是外在于语言,把语言作为揭示自身的工具或手段,而是可交流的,本身就是一种语言本质。物本身就是语言的”[16]。

语言与物之间既同一又区分着对方,不仅可以“变乱”事物的浑然整体性,也能“摆脱疆界之限制”[15](5页),从而不断蔓延到更大领域中。如此一来,说语言是存在本身,无疑是针对其同一性而言;说语言是存在之显现,则是针对差异性或区分而言。语言与物之间的同一性,意指语言包含于物中,物也包含于语言中。物之敞开,离不开语言。物一旦具有语言性——即存在之显现,也必然遮蔽物之本身。因此,语言既显现又遮蔽。语言显现物之时,也同时把物带入“语言中”,即物语言化;但这种“语言化”并不是外在物,而是指物已经具有“语言性”的那部分。

本雅明在阐述语言与物之关系时说道:“在语言中,在其表达的字面意义上,物所传达的是:它们的本原是神性的。这个表明它们处在一个想要传达、渴望被听到、渴望被救赎的过程中。”[15](10页)“渴望被听到”与“渴望被救赎”是一个对“他者”或“差异性”的渴望,本雅明把这种渴望溯源到本原或神性那里,无疑避开了视语言为主观性的嫌疑。那么,物或本原或神性渴望被听到的是什么呢?按照本雅明的意思,应该是它们身上精神的、已经是语言性的那部分。“已经是语言性的那部分”显然与本雅明之“可译性”或“可传达性”具有互为表征的吻合性[15](10页)。在《论译者的任务》一文中,本雅明将“可译性”视为一个客观的形而上学范畴[16]。它不仅内涵于原文之中,亦逾越乎原文之外——它要求脱离原文的语言而趋向纯语言。其“逾越”力量源于其内部,源于其“渴望被听到”或“神性的道说”。这种逾越“全靠自己而传达它的差异”[15](10页)。

可见,“可译性”,就其内在性而言,是物(原文、客体对象或事件)自身要求着传达的欲望;就其外在性而言,则意味着脱离或分裂,意味着“与那种既定状态逆向的潮流的运动”[15](9—10页)。这种既定状态就是世界的表象,是那种拒绝命名的划不开的浑圆整齐,是原初的完整状态,其中,人与自然、上帝、真理同在。具有悖论性的是,这种浑圆整齐却要借助于自身的“可译性”“变乱”自身,从而走向差异。这样,“可译性”就具有了必然性,翻译之行为也就具有必然性。

三 “可译性”

语言越乎于自身,亦同时运作于物中,亦即语言

使物物化之时,使自身成为事件性,因此“经验性”将是其重要特征——也即海德格尔所说的“在语言身上获得一种经验”[15](254页)。这一特征于作品中(或相对于译文之原作中)的体现则是:语言要求于原作的,是将意义从物或语境中解放出来。这里的“解放”永远是相对于其对象而言,是对象自身的要求,也是对语言之规定性。这一规定性决定了语言与物互为彼我的内蕴。具体地说,在原作中,语言与物、象征、内容、经验乃至神性发生关系——也即本雅明视为“非本质的东西”[16](71页)。在本雅明那里,相对于原作将意义从物中解放而出,译文或翻译则是由语言将意义从语言中解放出来。这也是“翻译最了不起,也是唯一的功能”——即使它从“负载着深邃的、不同的意义”的重荷中解脱出来[16](81页)。

要实现这个目的,并不单是译者一方的努力,而更重要的是“在客观上取决于原作的可译性”[16](82页)。“可译性”确保了语言与语言之间转换之落实。“可译性”是原作所固有的,但指向原作之外,或者正待翻译的。“可译性”是“某些作品的一个本质特征”,也是原作中包含着支配翻译的法则。按照本雅明的逻辑,“翻译是文学的一种样式,那么,可译性必然是某些作品的一个本质特征”[16](72页)。文学作品需要翻译,正是由文学作品内在的“可译性”所决定的和支配的。亦正如阐释学理论家伽达默尔告诉我们:“被读是文学艺术作品的一个本质部分。”[17](39页)“可译性”以隐性的状态等待着解蔽,等待着理解,等待着在“差异”中“延异”自身,从而直接避免原文与译文之二分,作者与译者之二分,以及读者与作者之二分,也即王宾所指出:“本雅明的翻译观早已超出从而悬置了当代翻译研究中所言‘可译/不可译’二分”[18]。

同时,“可译性”也是艺术借以超越自我的手段,也是超越自我的语言羁绊的手段,并因此与语言的工具功能拉开了距离。“可译性”之超越实用和象征的功能,促使它超越言外意义的负担,以及这种意义得以建立的结构——即趋向语言作为语言所制造之差异,趋向完全在自然生活及其羁绊的彼岸的事物。它不注重语言意欲的对象(物、经验、神性),而是注意其意愿的模式,不把重点放在原作意图所意欲的目标上,而是着眼于作为语言的整体模式,着眼于用自己的语言所确立的与原作言说模式的呼

应,也就是“把象征物变成被象征物”[16](80页)——即语言本身成为被表现之对象,从而促使原作从自然状态中脱离出来。因此可以说,“可译性”传达的是内在于语言的内容——语言在言说。

这种脱离出自然状态的语言,被本雅明称为“纯语言”或所谓“真理的语言”,而促使纯语言显示之运作方式正是翻译——“这种对自然语言的非自然化正是由翻译来完成的,是翻译的独特任务”[15](14—16页)。

四 纯语言与语言间性

本雅明说:“译者的任务就是在自己的语言中将纯语言从另外一种语言的魔咒中释放出来,是通过再创造将囚禁于一部作品中的语言解放出来。”[16](81页)这一论述之所以与传统译意/直译之争有相当距离,其关键在于本雅明将重心放在语言上。“解放”意味着赋予对象(语言)以自由,从而开启语言自身的存在视域。用梅洛-庞蒂的话来说,即是语言如何自我拥有——“只有当语言不再处于时间和处境中时,语言才给出事物本身”[15](99页)。翻译以一种语言面对另一种语言,所释放而出的,不是意义或内容,而是语言本身或“纯语言”。在翻译中,译者能在自己的语言中将纯语言释放而出,在本雅明看来,是因为语言之间存在着亲属关系(kinship)——彼此间具有趋同性,相互关联,相互补充。这种语言间“先在的”的姻缘关系“与所有历史事件”无关[16](74页),也与自然物象世界无关。但翻译却是通达两种语言或语言间亲密关系的路径。

翻译何以能抵达语言间之亲合性呢?首先,翻译是与语言打交道的。在翻译中,译者直接面对的,不是语言背后之所指(历史与物象世界),不是与非语言现象(即物象)打交道(这一点最直接体现于直译论者对意译论者的指责中),他只能直接与语言遭际,从而使蛰伏于语言载体上的物象被边缘化,语言与自然之间的合一被暂时打破,译者的视野落实在语言自身上,即落实于“以词的方式存在的言语行为上”[15](9页),也就是作为语言存在的语言上,以便成就一种更加显赫崇高的语言,如同皇袍加身,而使身体获得高高在上的崇高感。因此翻译中的语言代表的是语言作为语言的权利,实在的语言,独立于它可能传达的各种内容。

其次,“翻译不是要说这说那,不是要传达此内容或彼内容,不是要交流如此负荷的意义,而是要重

新标明语言间的亲和性,展示其自身的可能性”[15](64页)。翻译不必如原文生发时那样——“为情而造文”或“为文而造情”(刘勰《文心雕龙·情采》)[8](206页)。翻译直接面对的是词,是词与词之间的较量,是词与词之间的优劣互补。本雅明明确指出,翻译者的基本因素是词,不是句子,不是句法表达。他进而提出了一个奇异的“意象”——句子是“挡在原文语言前面的那堵墙”[15](65—80页)。翻译者之任务则是撤除围墙后让阳光照射进入。不管是语中之意,还是语外之意,都要通过对语言形式的破解而获得。可见,语言“既是墙,又是桥”。

再次,原文与内容之间的关系,译文与内容之间的关系,两者是不相同的。原文与自然过程联系在一起或因此具有自然状态之类似性;带有语言自然化的特征;语言与自然彼此模仿,带着主体对自然的记忆,具有语言与自然物象的双重性。相反,翻译则是直接相关于两种语言间性的,相关于原文中属于语言的东西,是对原文之内容或外在物象的“扬弃”,如同生出来的树是对胚胎的扬弃,开出来的花是对花蕾的扬弃,结出来的果实是对花的扬弃。原文的话语总是已经被分解于物象与内容之中,原文中已经蕴涵了对语言与内容的分解。翻译由于直接触碰原文之语言,反而使阅读真正与语言发生关系。由于卸掉了意义负担,译文也就在揭示原文不稳定性、语言张力的不稳定性时,获得了自身自由性。比之于原文,纯语言也就更多地出现在译文之中。翻译不仅促使一种语言给予另一种语言它所缺乏的东西,而且是和谐地给予,从而实现两种语言间的互补,避免每一种语言在孤独中萎缩、贫瘠、停滞或病态。也因此保证了语言的成长,甚至神圣的语言成长。也因此可以说,“翻译点燃了原作永恒生命和语言不断更新之火”[16](76页)。

最后,译文与原文之间的互补并最终落实到两种共同指向的“纯语言”这一目标上。它们与“纯语言”之间的关系类似于“花瓶”与“碎片”之间、整数与个数之间的关系。纯语言最终是翻译指涉的客体,甚至是所有语言指涉的终结,因为它是每一种语言的终极指涉客体。据此,翻译似乎只能切近原文,临近原文,但却不能复制原文,只能在运动中不稳定地朝着“终极点”运行。也就因此像本雅明正确比喻的那样:“就像一条切线只在一个点上轻轻与一个圆相切,然后立即沿着根据忠实法则所确定的

自己的路径在语言之流中前进”[16](82页)。

由此看来,语言间性关系,以及殊途同归的“目的性”,也必然暗示了德立达所坚持的作者对最后译者(不是唯一译者)负有债务的看法。如果译文与原文之间的关系是补充关系的话,即译文补充了原文,那么,这种关系在性质上就是对称的,是同时给予,同时索取,亦取亦给。所以,德立达坚持认为,翻译的债务关系不仅是相互的,而且在性质上是无偿还能力的。因为一旦文本进入原文与译文的结构系列之中,就命定了彼此的依附性[15](43,83页)。

故此,我们可以这样来阐述翻译:第一,翻译是原文之“种子”的生长,生长意味着原文在初始时就不是没有缺点,就不是完整的,不是与自身同一的。它必然在生长着的运动形式中呈现出不稳定性,必然要在空间上补充自身,完善自身——也即梅洛-庞蒂所说的“任何言语都试图从其他言语中得到自己的意义”[19](98页)。第二,可译性内在于原文,是原文之本质特征,并朝向外在于原文之诉求,则说明原文之于译者的债务是本源性的。同时,既然原文之被翻译是必然要求,那么,译者之于原文的债务也就是本源性的——原文必然在翻译中生长,翻译是译者的“债务”。第三,既然原文与译文互为补充互为完成对方,也就意味着各自会为一个共同的“东西”而贡献着自己,这个“共同的东西”介于原文与译文各自相交的边缘,它被“纯语言”所钳制着。原文与译文两者既是二元之分,又彼此委身于对方,并胶合于“纯语言”这个合和之中。

五 结语:走向翻译之“可能性”的哲学思考

文本之存在,如何被差异所延异着、被翻译着,又是什么在维护着这种差异呢——可译性——确保

可译性之条件是“纯语言”。这是一条堕落与救赎之道,就如同一个家族通过世代延续,下一代如何与他们的先人保持着联系一样,这一联系类似于DNA或是“遗传信息”。亚里斯多德之“第一精神”,柏拉图之理念,黑格尔之“绝对精神”,赫拉克利特之“万物无不依从logos而生长”[7](119页),以及胡塞尔在谈到“先验的主体性是主体间性”时采用的形而上学的目的论用语——如“单子”、“隐德来希”和“目的论”等,无不与本雅明之“纯语言”联系在一起。同样,在翻译中,在语言与语言之关系上,本雅明所含蓄表达的,也是“存在”何以言说自身和被言说的问题。换言之,存在和语言不是完全同一的,但又不是完全分离的;存在的意义与作为词和概念的“存在”不是一回事,但是,由于那个意义决不是外在于语言和词语的,因此,即便不与某个特定的词或语言系统相关,也必定与普遍的词语或语言系统相关。正是由于“存在”作为超验范畴的出现,才使思想与语言之间的交流成为可能。正如陈永国所说:“真正的翻译追求的是语言的互补性和普遍性,纯粹语言、精神本质、神圣文本、真理的语言都蕴涵在这种互补性和普遍性之中。但是,这种互补并不是一般的互补,而是一种象征性互补,它象征着语言间的一种亲缘性或亲和性,显露出每种语言都蕴涵着一种只能依靠整体的合作才能表达的意图。”[12]也就是本雅明所说的“所有超历史的语言之间的亲属关系存在于每种语言各自的整体意图(intention)中——然而,这种意图不是任何单一的语言可以通过其自身实现的,而只能通过各种语言一切互补的意图的总体来实现,这种总体意图即是:纯语言”[16](67页)。

注释:

①美国语言哲学家索尔认为,摹状词或描述语言是“非严格的指示词”,“实质上是一些缩略的或伪装的确定摹状词”,它以对象身上发生的任何偶然事件或过程为转移,它能指出事物对象的特征,并反过来把这些特征归属于对象,它“把个体概念之间的偶然吻合与个体之间的同一性混淆”(索尔《命名与必然性》,梅文译,上海译文出版社2001年版,1-13页)。

参考文献:

- [1][德]海德格尔.语言的本质[A].海德格尔选集:下[M].上海:三联书店,1996.
- [2]金延.理解与语言——存在论生存论分析的意义与困难[J].兰州大学学报(社会科学版),2004,(3).
- [3][德]伽达默尔.真理与方法[M].上海:上海译文出版社,1992.
- [4][法]梅洛-庞蒂.知觉现象学[M].北京:商务印书馆,2001.
- [5][德]海德格尔.路标[M].北京:商务印书馆,2000.
- [6]Gardamer. *Truth and Method*. Translated by Garrett Barden and John Cumming. New York: Seabury, 1975.

- [7]何新.泛演化逻辑引论[M].北京:时事出版社,2005.
- [8]王利器.文心雕龙校证[M].上海:上海古籍出版社,1980.
- [9]集注分类东坡先生诗[M].四部丛刊初编本.上海:商务印书馆,1936.
- [10]朱光潜.朱光潜美学文集:第二卷[M].上海:上海文艺出版社,1982.
- [11]Jacques Derrida. “Linguistics and Grammatology” from *Of Grammatology*, in *Critical Theory Since 1965*. eds . Hazard Adams and Leroy Searle. Tallahassee: Florida State University Press, 1990.
- [12]陈永国.翻译的不确定性问题[J].中国翻译,2003,(4).
- [13]海德格尔.在通向语言的途中[M].孙周兴译.北京:商务印书馆,1999.
- [14]孙周兴.说不可说之神秘—海德格尔后期思想研究[M].上海:上海三联书店,1994.
- [15]郭军,曹雷雨编.论瓦尔特·本雅明现代性、寓言和语言的种子[M].长春:吉林人民出版社,2003.
- [16][德]瓦尔特·本雅明.译者的任务[J].乔向东译.中国比较文学,1999,(1).
- [17]Hans Robert. Preface. *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*. trans. Michael Shaw. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- [18]王宾.不可译面面观[J].现代哲学,2004,(1).
- [19]梅洛-庞蒂.符号[M].姜志辉译.北京:商务印书馆,2003.

On Benjamin's Translatability and Philosophical Reflection of Translation

FENG Wen-kun

(Foreign Languages Institute, Beijing Normal University, Beijing, Beijing 100875;

Foreign Languages Institute, University of Electronic Sciences and Technology, Chengdu, Sichuan 610054, China)

Abstract: At present, the discussion about the “translatability” of translation study marks a turning from the empirical and descriptive study of translation to the transcendentalistic and logos study that underlies the translation and translation study. This epistemological “turning” presents a questioning about the “logos inertia” that dominates in the field of translation study and also about the view that translation study is derivative and non-original. This paper attempts to make an attentive study of the “possibility” of translation, based on modern hermeneutic philosophy of language existentialism, Benjamin's view of translation and Derrida's supplementation of Benjamin, and also in the light of word-and-thing relationship, interlanguage, and the relationship between “translatability” and “pure language”.

Key words: language existentialism; word- and- thing; translatability; pure language; Walter Benjamin

[责任编辑:张思武]