

# 翻译与话语实<sup>[1]</sup>

赵稀方

(中国社会科学院文学研究所教授)

**摘要:** 将赛义德的“理论旅行”的构想应用于翻译的问题已经获得了很多的新认识,但却没有涉及到西方与第三世界国家之间的翻译的研究。本文将此理论用于研究中国现当代的文化语境,通过比较和澄清五四女性主义与西方的 feminism 的不同,中国对于俄苏文学的翻译介绍上长期的意识形态上的形塑,可见出翻译变异背后的时代意识与政治意识和产生的不同的文化和政治影响。中国“后现代”的学术泡沫,以及将西方女性主义普遍化,以否定中国的历史更是反映了“殖民化”与“自我殖民化”,和中国内部对现代性的斥求。与此同时,西方话语也受到了来自政治和文化传统方面的中国语境的制约。本文也是对于经由翻译体现出的新时期中西之间跨文化话语实践的一次考察。

**关键词:** 翻译; 旅行; 话语

**中图分类号:** I 046; H059      **文献标识号:** A

翻译的透明性对于国人来说仿佛是一个常识,它其实是一个可怕的陷阱。本雅明在《翻译的任务》一文中指出:“如果翻译的终极本质是努力达到与原作的相似性,那么任何翻译都是不可能的。”他说,诗人的意念是“自发的、原始的”,而翻译者的意念却是“衍生的、观念的”,他认为原作的精神看作译文永远不可能全部达到,“尽管我们可以从译文中尽可能多地收集那种主题,并将其翻译过来,但真正的翻译所关注的那个因素却仍然相当遥远,不可企及。”他将原作的内容与语言间的关系比喻成水果的肉与皮那样不可分离,而到了译作,语言与内容的关系却是隔离的,这种隔离导致了原作与译作的差别。对于我们在翻译中尊奉的“信”的原则,本雅明不以为然,“‘信’究竟能对意义的表达起什么作用呢?翻译中个别词语的‘信’几乎永远不能完全再生产原词的意思。因为这个意思,就其对原文的诗歌意蕴来看,并不局限于所指的意义,而是赢得这样一种诗歌的意蕴甚至于达到所指的意义受到个别词语的意指方式制约的程度。当人们说词语具有情感内涵的时候,他们通常表达的就是这个意思。句法的直接转换使意义的再生产完全成为泡影,并有直接导致不可理解的危险。”<sup>[2]</sup> 德里达在读完本雅明的这篇文章后,表示十分赞成本雅明关于译作是原作生命的延续的说法。在德里达的“延异”观中,语言的意义取决于符号的差异,这种意义是不断扩散而终于不确定的。由此,原作的意义就不是固定的,翻译不过是对于再现的再现,更谈不上传达“本原”了。在德里达眼里,翻译也是一种延异的书写活动,因而翻译对于原作只能是一种“变形”。德里达指出:“实际上,先验所指的主题在一个绝对的、纯粹的、单一意义的翻译能力的视界中变了形。在可能或‘似乎’可能的界限内,翻译实践了能指和所指之间的区分。但是如果这一差异不是纯粹的,那么翻译也不会是纯粹的。这样,我们就不得不用‘变形’(transformation)概念来代替翻译概念:即一种语言和另一种语言,一个文本与另一个文本之间有规则的变形。我们从不,事实上也不容许纯粹所指(赋意手段使得能指纯粹化和不受任何影响),从一种语言‘转移’(transport)到另一种语言中去,或在一种或同种语言中进行这样的转移。”<sup>[3]</sup> 故而,德里达在他自己的书《书写与差

异》的汉文版面世的时候，他对译者的张宁说：“从某种角度上说，它会变成另一本书。即便最忠实原作的翻译也是无限地远离原著、无限地区别于原著的。而这很妙。因为，翻译在一种新的躯体、新的文化中打开了文本的崭新历史。”<sup>[4]</sup>

本雅明和德里达的论述主要着眼里语言的阐释层面，如果将翻译的变异问题与地域空间的迁移联系起来，无疑将会衍生出更进一步的意义。赛义德注意到了这一点，他注意到了卢卡契的马克思主义理论被他的入室弟子戈德曼翻迁移至巴黎的变异情况。卢卡契是匈牙利苏维埃共和国的革命者，戈德曼则是流落巴黎大学的历史学家，戈德曼的巴黎语境使其“把（卢卡契的）造反的强烈敌对意识改变成一种兼容并包的对应性和同源意识”，将“一时的造反意识在另一时变成了悲剧观念”。在追究这一翻译变异的原因时，赛义德批评了关于语言阐释的泛泛而论，而强调理论移动的历史情境。他说：“我们已经听惯了人们说一切借用、阅读和阐释都是误读和误释，因此似乎也会把卢卡契——戈德曼事例看作证明包括马克思主义者在内的所有人都误读和误释的又一点例证。倘若下此结论，那就太让人失望了。”赛义德的意思是，以“那种无边际的关于文本间性的理论”来解释这一问题未免空洞，事实上这种理论命题的转变在历史中是有迹可寻的，“完全可以把（出现的）误读判断为观念和理论从一情境向另一情境进行历史转移的一部分。卢卡契写作时所处的和所服务的情境产生出他关于意识和理论的思想，与戈德曼在自己所处的和所服务的情境中产生的思想是大不相同的。如果把戈德曼的著作称为对卢卡契的误读，随即把他的误读与所为阐释是误释的一般理论挂起钩来，那是对历史和情境置若罔闻。”从卢卡契到戈德曼的变化，引发了赛义德关于理论的变异与空间移动的关系。他提出了如下问题：“假设一种理论或一个观念作为特定历史环境的产物而出现了，当它在不同的环境里和新的理由之下被重新使用时，以至在更为不同的环境中被再次使用时，会发生什么情况呢？这能说明理论本身与批评及其界限、可能性和固有问题的什么情况，能表明理论与批评、社会与文化的什么关系呢？”赛义德由此提出了一个“理论旅行”理论，并概括了“理论旅行”的四个阶段：“首先，有一个起点，或类似于起点的一个发轫环境，使观念得以生发或进入话语。第二，有一段得以穿行的距离，一穿越各种文本压力的通道，使观念从前面的时空点移向后面的时空点，重新凸显出来。第三，有一些条件，不妨称之为接纳条件或作为接纳所不可避免之一部分的抑制条件。正是这些条件才使被移植的理论或观念无论显得多么异样，也能得到引进或容忍。第四，完全（或部分）地被容纳（或吸收）的观念因其在新时代中的新位置和新用法而受到一定程度的改造。”<sup>[5]</sup>

尽管赛义德语焉不详，但他的“理论旅行”的构想仍因其新意而引起了西方学界的注意。将“理论旅行”与翻译的问题联系起来，让人感觉到别有洞天，由此对 80 年代以来的一系列学术命题有了新的认识。七十年代末期以来，进入中国的西方现代主义在历经了大量的翻译、争论及文学实践后，终于在八十年代中期前后稳固下来了。孰料，就在此时，文坛对于中国现代主义的身份忽然产生了怀疑。一些批评家认为，中国的现代派缺乏真正的现代主义的要素，与西方现代派相比尚有差距，因而只是“伪现代派”。关于“伪现代派”的惊呼，当时在文坛上引起了强烈的反响。现在看来，这只是一个耸人听闻的假问题。指责“伪现代派”的言下之意是，他们本来认为中国新时期的“现代派”原来就是西方的现代派，这一认识来自于我们对于“理论旅行”特性的无知。事实上，是否“伪”的问题是无容置疑的，西方的“Modernism”与中国的“现代派”的不同是不言自明的。值得讨论的问题倒是，在西方的“Modernism”变成中国新时期“现代派”的旅程中，究竟发生一些什么？换言之，中国新时期是如何“翻译”西方“Modernism”的？

新时期以来，论者一再谴责五四以来引进的西方女性主义为后来的民族救亡所湮

没，因而呼吁回到五四。这仍然是一个似是而非的论题，新时期女性主义者忽略了理论旅行过程，由此受到了语言的能指的欺骗，将五四女性主义与 **feminism** 混为一谈了。事实上，从一开始起五四女性主义就与西方的 **feminism** 不同。西方个人主义传统中的 **feminism** 追求的是超越于男权社会的女性独立，但它旅行到具有集体主义传统又正在追求现代民族国家的中国，内涵立即发生了变化。中国引进 **feminism** 的确是为了强调女性的独立，但这其中却存在着一个未被发现的潜在前题，这就是社会的发展。也就是说，女性的独立，以至于个人的独立，主要是为了社会或国家的强大。《新青年》上第一篇以“女权”为名的专论吴曾兰的《女权平议》即是从社会解放的角度论述中国女性解放的必要性的，强调中国女性应该“同男子奋斗于国家主义之中”，华林的《社会与妇女解放问题》一文认为“女性若不解放，社会无由发达”，这些都说明了中国女性解放不与男人作对、却与民族国家的命运相联系的特点。正是循此内在理路，才有了李大钊对于西方女权主义阶级性的发现。1919年李大钊在《战后之妇人问题》中指出西方女权主义不过是中产阶级妇女的运动，故而无从解决多数无产阶级妇女的问题。他举例说，假如有一无产阶级妇女卖淫，难道会因为由获得了政治权力的女法官审判就会解决吗？因此，“我以为妇人问题的彻底解决的方法，一方面要合妇人整体的力量去打破那男子专断的社会制度，一方面还要合世界无产阶级妇人的力量去打破那有产阶级（包括男女）专断的社会制度。”到了1922年，《新青年》9卷2号则已经有了《列宁妇人解放论》的翻译。由是观之，五四时期的女性主义原本就出自于社会性，与西方殊异，而走向阶级解放实是其内在逻辑演化的结果。中国女性主义批评所谓的五四前后的女性觉醒终为民族国家思潮所淹没的遗憾，只能是虚拟的。

劳伦斯·韦努蒂（Lawrence Venuti）《翻译与文化身份的构成》一文的贡献，既在于指出了翻译变异背后的时代意识与政治意识，更在于对于这种意识形态“归化”手段的具体分析。作者首先分析了西方世界后来对于亚里斯多德的翻译，文章首先提供了1962年约翰·琼斯对于此前拜沃特标准译本的批评，琼斯指出了拜沃特译本与希腊原文之间的三处差异：一，将希腊文的“好人们”译成了“一个好人”；二，将希腊文的“一个坏人”译成了“坏人们”；三是将希腊文的“命运的改变”译成了“英雄命运的改变”。这三处看似不经意的改变决非无足轻重，将复数译成了单数，无中生有出“英雄”，这些暗示着亚里斯多德的心目中只有单独一个主要人物，而且是一个英雄，这就都将古希腊戏剧个人主义化了，暴露了译者的时代意识。词义的选择是词义篡改不易发觉的形式，希腊词中的 *mellein* 包含“即将要做”、“正要做”和“准备做”几种意思，但拜沃特等译本全都采用了心理化的概念“意图谋杀”，这同样体现出“浪漫主义的印记”。当然，这种“纠正”并非意味着琼斯的答案是“正确”，“虽然琼斯无疑是揭示了亚里斯多德《诗学》与希腊悲剧中被忽略和歪曲的某些方面，但他自己也是在翻译，因而也是在构建一种某种程度上也是年代倒错的归化再现。”正如一评论家所指出的，琼斯的翻译体现出他的时代的存在主义色彩，他不过是以存在主义译法纠正拜沃特的浪漫主义翻译。接着书中又分析了美国对于日本小说的翻译，五六十年代，美国的著名出版商翻译了很多日本小说，但这些小说都是精心选择的，集中于谷崎润一郎、川端康成和三岛由纪夫。这些作家作品的翻译及其在欧洲的大量转译，制造了西方世界的日本形象——雅致、凄楚、忧郁等，这种形象将日本文学固定了四十年。这种日本文学的英译典律，是由战后日本的遭遇决定的，“他们确立起来的典律，构筑的是对逝去不可复得之过往的感伤忆念。不仅译过来的日本小说经常谈及传统的日本文化，而且有些还痛悼因军事冲突和西方影响而招致的断裂性的社会变化。”这些典律所传达出来的日本文学意识，传达了地缘政治学的含义，它们“为美国与日本的外交关系从本土给予了文化上的支持，这也是为遏制苏联在东方的扩张行为而设计的。”由此看来，翻译是一个不可避免的“归化”过程，劳伦斯·韦努蒂指出这一过程“贯彻了翻译的生产、流通及

接受的第一个环节”。这些环节包括：“它首先体现在对拟翻译的异域文本的选择上，通常就是排斥与本土特定利益相符的其他文本。接着它最有力地体现在以本土方言和话语方式改写异域文本这一翻译策略的制定中。再接下来，翻译的文本以多种多样的形式被出版、评论和教授，在不同的制度背景和社会环境下，产生着不同的文化和政治影响。”<sup>[6]</sup>

这种分析思路，几乎可以直接运用到中国对于俄苏文学的翻译介绍上——本书对于新时期话语实践的考察以理论思潮为主，但俄苏文学在中国的特殊地位却让我们不能忽略。俄苏文学是二十世纪以来在中国最受重视的国别文学，翻译数量之大、品种之多给人以无所不包的感觉，然而它却可以说是最受“歪曲”的一种。俄苏文学在中国得到了长期的形塑，成为了主流意识形态的重要构成部分。形塑的手段竟也与劳伦斯·韦努蒂的概括大致相仿，自然，中国此外还有很多“独创”。首先是“对拟翻译的异域文本的选择”，它排斥对于“本土利益”不利的作家作品，如梅日列科夫斯基、勃留索夫、吉皮乌斯、茨维塔耶夫、别雷、皮里尼亚克、布尔加科夫等异端作家的名字国人从前都没有听说过。对于陀斯妥耶夫斯基、安德列耶夫、勃洛克等作家的作品，国人只能看到与“本土利益”相符的一部分。中国的特殊国情还有“内部出版”，享受这种待遇的有艾特玛托夫、邦达列夫、利帕托夫等当代作家。与此相反的是对于符合“本土利益”的作品的大量出版和宣传，如果说高尔基、马雅可夫斯基、法捷耶夫等作家的作品尚有一定的美学价值，那么从前红火一时的吉洪诺夫、安东诺夫、巴甫连柯、卡达耶夫、柯涅楚克、克雷莫夫等人的“社会主义现实主义”作品则只能说是意识形态的材料了。对于翻译作品的“评论和教授”，在此也起着非常重要的引导作用。中国的翻译作品通常都有一个“前言”或“后记”，它们负责对于作品的“积极意义”的彰扬和对于“消极意义”的限制。尽管陀斯妥耶夫斯基的作品已经被限制出版，对于允许出版的作品仍须加以控制。1957年人民文学出版社出版的陀斯妥耶夫斯基的《被侮辱与被损害的》一书中即附有译者邵荃麟的“校订后记”，其中除第一、二自然段介绍此书的翻译情况和陀斯妥耶夫斯基的生平，后文基本上都在分析陀斯妥耶夫斯基的作品的“不健康的”、“有害的”地方。按照这种的批评，读者不免会得出陀斯妥耶夫斯基是个一无是处的作家的结论。文章作者似乎也意识到了这一矛盾，于是在文章的结尾解释：“我在这里比较着重地指出这部作品中的错误观点是为了帮助读者在阅读这部作品时可以避免受到这种错误观点的影响。但这绝不贬抑这部作品的伟大的现实主义意义。”<sup>[7]</sup>在如此之多的贬低之后，“伟大的现实意义”已经变得虚无飘渺。陀斯妥耶夫斯基是公认的世界文学大师，译者既要批判他的消极性，又要肯定其地位，真是煞费苦心。如普希金，托尔斯泰这样的文学大家，主要作品在中国基本上都有翻译，但这却不能保证其面目的呈现。作品中的某些东西，早在阅读以前就已被规定为非本质的“负面”，从而得到了有效地控制，这种引导是通过文学评论，文学史诸种因素来完成的。比如国人早已被告知托尔斯泰的除却伟大的现实主义以外，还有“一个发狂的笃信基督的地主”的负面。如果说对于托尔斯泰以否定进行压抑，那么对于普希金则是通过肯定进行压抑的。普希金在五十年代以来被褒扬最多的作品是《自由颂》和《叶甫盖尼·奥涅金》，他由此被主要被阅读成了一个争取自由、批判黑暗的斗士。与此不同的是，普希金在新时期最受欢迎的是抒情诗，特别是爱情诗，他作为情人的柔情的一面才得以展示。上述种种手段，逐渐在国人心中构建起了一个俄苏文学的“光明梦”形象。直至九十年代，王蒙还在津津乐道地谈论这一“光明梦”，以至于受到了年轻一代的批评。

令人感到有点意外的，作为后殖民批评代表人物，赛义德居然将理论旅行的范围仅仅局限于欧洲，而没有涉及理论在西方与第三世界国家之间旅行的更为复杂情形。在

劳伦斯·韦努蒂的上述分析中牵涉到东方国家，但却是不能代表第三世界的日本。詹姆斯·克里福德敏感地意识到了这一点，在《旅行理论：旅行家》一书中，他肯定“赛义德的这篇论文是从换位的角度，从旅行的角度去分析理论的一种不可缺少的出发点”，但他接着指了这一理论的局限：“如果拓展到后殖民的语境之中，这篇文章还需要作出某种修订。布达佩斯、巴黎和伦敦的旅行表是线性的，局限于欧洲范围以内的。……这样一种直线的呼径并不能公允地反映在‘第一世界’与‘第三世界’各地之间的理论旅行、旅行家旅行所特有的反馈圆环、带有矛盾情绪的接受与拒绝等复杂现象。”<sup>[8]</sup>对此，特贾斯维莉·尼南贾纳也有同感，他在《为翻译定位：历史，后结构主义与殖民情境》一书中指出：“自欧洲启蒙运动时起，翻译就一直被用来支撑着种种主体化的阐述，对被殖民民族来说，尤其如此。在这样一个情境下，对翻译进行反思便成了一项重大的课题，对于要把早已活在‘翻译里’、被殖民视角一再设想的‘主体’弄个清楚的后殖民理论，具有极大的迫切性。”这本书对于早期英国人对于印度文化翻译过程进行了分析，比如“溯古或称贵之词立刻即被当作胡编乱造打发掉，而任何显示了印度人堕落的东西，都被视为是正当合理的证据”，比如说对于土著文化的西方立场的理解等等。正是这些翻译成功地在英语世界构建出了“懒懒散散，逆来顺受”“整个民族无法品味自由的果实，却祈盼被专制所统治，且深深地沉溺在古老宗教的神话里”的印度人形象。这些形象不仅活在西方世界中，而且又通过英语教育居然在印度本地也成为了“真理”，此书的导言中所引述的土著男童向外国人乞讨英文书的故事，正反映了印度与殖民化相伴随的自我殖民化的过程。英国人对于土著印度人“人之所以异于食草牲畜的那些官能都已麻木退化了”<sup>[9]</sup>这一类的描述，不免让我们想起《支那人》等西方传教士对于中国人的丑化，这些书中的材料也无疑都翻译于中文。

无论是美国之于日本文学，还是英国之于印度文化，这些是西方对于东方他者的表现，按照刘禾的说法，至此故事只讲了一半，刘禾在谈论特贾斯维莉·尼南贾纳的《为翻译定位：历史，后结构主义与殖民情境》一书时提出了以下疑问：“当欧洲语言翻译成非欧洲语言时情形又如何？”这样一种情形的确迄今无人理会，在此之前甚至没人提出这一问题。刘禾本人已经就个人主义话语在二十世纪初中国的旅行经历作过梳理<sup>[10]</sup>，本文的任务是考察新时期纷至沓来的西方文化思潮。新时期以来西方文化的纷至沓来本身、国人对其趋之若鹜这一现象本身，就显在地说明了特贾斯维莉·尼南贾纳所说的殖民化与自我殖民化的事实。新时期中国具有浓重的将西方作为终点的进化史观，将“进步”看作是追逐西方的同义词。譬如中国的后现代主义，它一开始是当代作家的技巧“追新”，后来则是当代学者的理论“追新”。马原等先锋作家在写作中出现了打破小说的假定性、迷宫式的故事叙述等方法，它们本是对于博尔赫斯等后现代小说的模仿，与后者的相似是必然的，但这却让不甘心落后的中国学者分外惊喜，他们以此为论据宣称中国的后现代世纪来临了。中国学者追逐西方、走向世界的心理动力强大无比，以至学术研究的严肃性难以抵挡。1990年王宁在翻译佛克玛、伯顿斯的《走向后现代主义》时，尚认为：“后现代主义是西方后工业、后现代社会的特定文化和文学现象，它只能产生在资本主义物质文明高度发达、并有着丰厚的现代主义文化土壤的地区，而在只出现过一些具有现代主义倾向的作家、作品，却根本缺乏这种文化土壤和社会条件的中国，则不可能出现一场后现代主义文学运动。”到后来则禁不住命名的诱惑，一而再，再而三地大谈中国先锋小说的“后现代性”了。<sup>[11]</sup>从本文的分析看，当代先锋小说身上的“后现代光环”完全是人为强加的。马原将博尔赫斯虚构性手法理解为一种对读者逆反心理的利用，是为了让读者更加相信叙述的真实，正如布莱希特的“间离效果”一样<sup>[12]</sup>，马原的小说迷宫也并非如批评家们所说来自于马原的“非因果性”、“不可知论”，而只是海明威“冰山理论”式的省略，这些与博尔赫斯都完全不同。先锋小说家们也拆除历史，瓦解意义，但中国先锋小说所解构的是既定的历史叙述方式，并不是历史本身，所要破坏的只是

既定的政治文化中心，并不是一切中心，所要消解是只是旧的意义，并不是一切意义深度。王宁在分析中国先锋小说的“二元对立及其意义的分解”时，例举了刘索拉的《你别无选择》、徐星的《无主题变奏》及马原和格非的小说。作为受存在主义影响的《你别无选择》、徐星的《无主题变奏》所反对的并不是一切社会规定与价值，而是他们认为已经过时的社会成规，如学校的旧体制、家庭的传统教育方式等等，《无主题变奏》中主人公说：“我总该有选择自己生活道路和保持自己个性的权力吧！”这句话露骨地说明了他们的追求尚未超出个性解放的范畴。《你别无选择》中的主人公最终对于作曲在国际上获奖欣喜若狂，这表明他们并没有消解掉价值追求。格非最为后现代的小说是《青黄》，他被批评家加上了“颠覆”、“消解”、“游戏”、“虚构”等一连串后现代的称谓。在《青黄》，作者确乎要将历史解构成了不定的碎片，瓦解意义的完整性，但事与愿违，正如张旭东所分析的，小说中历史真实性的瓦解是在作者“我”的蓄意中完成的，故而伴随着历史真实瓦解的是自我主体性的生成，张旭东由此断言：“从这种自我的历程着眼，‘后现代’不如说是‘前现代’”<sup>[13]</sup>。

虚荣地制造中国的“后现代”浪潮，不过制造了一些学术泡沫，而将西方女性主义普遍化，用来否定中国的历史，却构成了真正的压抑。如上所言，中国的女性主义一开始就与现代民族国家的追求联系在一起，这与西方女性主义有所不同。集体主义文化的中国女性与个人主义文化的西方女性，承受了各自不同的历史命运。维护集体的回报是从集体中获得庇护，社会主义中国强调个体公民对于国家的义务，但相应地国家却必须对个人利益提供保证。中国的宪法明确规定妇女在政治、经济、教育等各个方面享有与男子平等的权利，另外还专门有妇女权益保护法，规定妇女在经期、孕期、产期、哺乳期和绝经期享受特殊保护。以政府的力量来保护妇女，这应该说妇女解放历史上的奇迹，这一点受到了很多西方女性主义者的高度赞赏。西方女性自我解放的道路则显得艰难而漫长，美国妇女早在 1923 年就提出了《平等权利修正案》，但直至 49 年之后的 1972 年才获国会通过，而三年之后仍有四个州未能获得通过此案所必须的票数。作为弱势群体的妇女究竟人单势孤，不与社会力量结合，很难有所作为。而妇女保护性立法在美国至今还未能成为现实，这是追求男女权利平等的西方文化传统所导致的结果。在他们看来，保护意味着歧视，例如大凡劳动强度高的工作相应报酬也高，保护法使女性避免了高强度的劳动，同时使女性失去了获得高报酬的机会。故而西方没有对于女性的保护性立法，反倒有中国所没有的反歧视法。如果说我们承认女性较之于男性具有生理上的弱势的话，那么可以说，这种表面上的绝对平等的背后隐含了实际的不平等。中国与西方女性解放的模式大不一样，体现出两种不同的文化和制度的差异。中国女性主义者一味以西方话语贬斥中国，不能不说具有盲目性。

当然，问题决不像“殖民化”或“自我殖民化”这么简单，或者说，这只是问题的一个方面；问题的另一个方面是，它反映了中国对于现代性的诉求，来自于中国内部的需求。中国是一个与西方国家制度不同、意识形态对立的第三世界大国。新时期西方文化大潮的流行，固然与西方现代帝国主义有关，但它首先是国内政治权力斗争变动的结果。一个反证是，在新时期之前，西方文化思潮无论多么强大也不能到达中国。在此，刘禾的提醒并不多余，“值得重视的倒是非欧洲语言作为一个权利关系实践场所所存在的意义，在这片场地本身我们就可以看到主导与抵抗的复杂过程，以及本土语言和其它语言之间的历史关系。”“新时期中国”并不是一个不可化约的整体，而存在着不同的利益集团和文化群体，作为一种外来思想资源的翻译便成为了本土价值冲突的工具。更为深入的研究，应该来自于对于这些文化群体之间的互动关系的具体分析。一种西方话语之所以流行于中国，缘自于中国的内在需要。从一定意义上说，它不过

是被借用来的斗争工具。例如，在新时期初期，作为对于文革时期国内主流话语体系的反拨，国内知识精英及党内新兴势力试图通过重新“翻译”人道主义，开辟新的话语空间，创作界则试图通过借鉴西方现代主义摆脱庸俗社会学的艺术成规。这种话语实践从一开始就充满了斗争，新政权的政治合法性也需要建立在对于过去的批判上，但这种批判超过了限度以后就不能被容忍了。它们被指责为“资产阶级自由化”，从而受到了严厉的批判。对于人道主义内涵的翻译，最终为胡乔木的解释所主宰，“现代主义”者也纷纷公开检讨。由此看来，新时期“人道主义”、“现代主义”的提倡者的用心并非忽发奇想地对于这些西方思潮发生了兴趣，而是借此解决自己的问题。至于在中国形成的人道主义、现代主义思潮，与西方“原版”则几乎没有多少共同之处，它是由中国的语境地所决定的。新时期论者对于人道主义有过种种定义，如“尊重人的尊严，把人放在高于一切的地位”（朱光潜）等，这些定义其实是徒劳无益的。在海德格尔看来，如果将人道主义看作是对于人的“自然本性”及“自由”的强调的话，那么人道主义的内涵就因人们对于“自然本性”和“自由”的不同理解而大相径庭了，例如基督教和斯大林同样声称他们是人道主义。近现代以来的中国历史上有过多种人道主义，但每一种都不相同，因而应该研究的是我们这回谈论的是这一回我们“翻译”了怎样的人道主义。本文的研究表明，新时期人道主义在批判“四人帮”的“法西斯”统治的时候，理论矛头指向的是长期以来的阶级斗争理论。新时期关于现代主义的争论是在人道主义的语境中进行的，由此它的反现代性的性质必然要被中国的现代性大潮所淹没。柳鸣九的《现当代资产阶级文学评价问题》是为外国“现代派”平反的第一篇文章，它刊登于《外国文学研究》1979年第1期上，篇目正好在新时期最早讨论人道主义的“人道主义笔谈”栏目之后，这篇文章正是从人道主义的角度肯定现代主义的，它奠定了后来褒扬现代主义方式。如论者认为现代主义的“价值就是对自我的重新发现，对人的价值的再肯定”，这已经让我们完全看不到现代主义同人道主义、个性主义的区别。在艺术上，西方现代主义也成为了回归内心、自我表现的代名词。新时期初的意识流小说、荒诞派戏剧、朦胧诗等“现代主义”的形态由此而来，它们与西方现代主义的确不能“同日”而语。

的确，西方思潮来到中国根源于中国的现实，它影响了中国的现实，但同时又为中国的现实所决定。以弗洛伊德为例，左翼文学以来的中国主流文学一直负载着说明革命及其政权合法性、建构国人在新秩序中的主体意识的使命。对于“性”这样一个天生的颠覆性因素，这些文学作品的处理方式是将它纳入政治合法化叙述的模式之中，如将男女之情处理为一个历经磨难的女性奔向象征着党的男人的怀抱的隐喻（《青春之歌》）。到了文革时期，文学作品中干脆将男女之“性”彻底湮没了。新时期人道主义、启蒙主义虽然反对封建传统及文革左倾思想，但它仍是一种理性主体建构的现代性叙事。对于身体和性的要求是强大的，重要的是需要一个合法化的叙述途径。80年代初期的性话语是借助于政治合法性以“爱情”形式存在的，这一形式愈来愈不能满足需要社会需要，弗洛伊德关于性和本能的合法性理论就是在这样的情形下被人们从历史中重新召唤回来了，它有力地促进了中国性话语的生长。这种新的文化哲学思潮试图以“生命”、“本能”代替抽象的“人的解放”，以一种个体的、感性、审美的主体重建价值，超越理性主义的人与社会。但在弗洛伊德促进了新时期中国的文化实践时，它自身也却中国的历史改造了。似乎还没有人注意到，关于弗洛伊德最重的无意识概念，国内的研究者与弗洛伊德本人有“后天”与“先天”的巨大差异。有论者说：“心理学曾断言：一个人生平的整个过去，从他出生的第一天起，就一直跟随着他，那些看起来已经走出记忆范围之外的往事，已成为他潜在的一部分，常常在他们作品中变形地复活。”<sup>[14]</sup>这一“断言”决非来自于“必理分析学”，而只来自于论者自己。弗洛伊德所强调的不是“出生的第一天”以后，而是“出生的第一天”以前。弗洛伊德极其强调童年经验，但他的意思不过

是说，人在童年期间能够毫无掩饰地暴露自己的本能情结，成年之后则已做不到这一点，而需要伪装，故而童年时期的经验更加易于分析。弗洛伊德学说在中国的变形并非偶然，它是中国的唯物主义反映论的现代传统所决定的。

制约西方话语的中国语境有时并非关乎政治，而只是文化传统。中国学界引进西方形式主义的目的是为了冲击中国当代内容至上的社会学批评倾向，获得形式批评的方法，但西方形式主义对于历史、作者的彻底遗弃却又让深受传统制约的中国学者难以认同。中国古代以来的传统文论一向不注重语言形式本身的功能，而追求“言外之意”、“得意忘言”的境界，中国现代以来的马列文论也仅将语言形式视为表现的工具。这些传统使得中国批评家在介绍形式主义理论时，一直注意批评它只讲系统内部的关系而忽视系统与外部的关系的倾向，而在借鉴西方形式批评时往往不肯放弃作者及社会历史的维度

特贾斯维莉·尼南贾纳在谈论《为翻译定位：历史，后结构主义与殖民情境》一书的写作曾专门说明：“我研究琼斯的文本，主旨并非一定要拿琼斯的《沙恭达罗》或《摩奴法论》的译本去与所为的原著作作一番比较。确切地说，我要做的是研究琼斯译作的‘外围文字’——如前言、他每年向亚细亚学会所作的演讲、他给加尔各答陪审团的指示、他的信件以及他写下的‘东方’诗章——以便展示他是如何参与以透明再现为先决条件的翻译观汇合一处，协助建立起了关于‘印度人’的强大描述。”本文讨论的重点并不是通常的研究翻译，而是对于经由翻译体现出的新时期中西之间跨文化话语实践的考察。这种考察并非完全拘泥于语言本身，而着眼于由此显示出的接受者的理解及其意义，因而涉及与翻译的历史条件相关的广泛材料。我深信这样的简要尝试还难以令人满意，故而希望有进一步的讨论。

## 参考文献

- [1]此文为即将由中国社会科学出版社出版的同名著作的前言部分。
- [2]本雅明文选 [M]. 北京：中国社会科学出版社，1999.
- [3]德里达. 符号学与文字学 [A]. 一种疯狂守护着思想 [M]. 上海：上海人民出版社，1997.
- [4] 德里达. 书写与差异 [M]. 北京：三联书店，2001.
- [5] Edward W. Said. *The World, the Text, and the Critic* [M]. Cambridge: Harvard University Press, 1983. 译文参见谢少波、韩刚等译《赛义德自选集》，中国社会科学出版社 1999.
- [6] Lawrence Venuti. *Translation and the Formation of Culture Identities*, in Christina Schaffner and Helen Kelly-Holms (eds) *Cultural and Functions of Translation*, Clevedon: Multilingual Matters Ltd. , 1996. 参见许宝强、袁伟选编《语言与翻译的政治》，中国编译出版社 2001.
- [7] 陀斯妥耶夫斯基. 被侮辱与被损害的 [M]. 邵荃麟译. 北京：人民文学出版社，1956 年.
- [8] James Clifford ed. . *Traveling Theories: Traveling Theorists*, 1989, PP.177-185. 参见叶舒宪译《关于旅行与理论的札记》，《视界》第 8 期.
- [9] Tjasawitni Niranjana, *Sitting Translation: History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, University of California Press, 1992. 参见许宝强、袁伟选编《语言与翻译的政治》，中央编译出版社 2001.
- [10] 刘禾. 个人主义话语 [A]. 语际书写 [M], 上海：上海三联书店，1999 年.
- [11] 参见佛克玛、伯顿斯. 走向后现代主义·译后记 [A]. 北京：北京大学出版社，1991 年；王宁. 比较文学与当代文化批评 [M], 北京：人民文学出版社，2000.

[12] 马原. 小说 [ A ]. 马原文集·卷四 [ M ]. 北京: 作家出版社, 1997.

[13] 张旭东. 自我意识的童话: 格非与当代语言主体的几个问题 [ A ]. 唢哨 [ M ]. 武汉: 长江文艺出版社, 1992.

[14] 宋永毅. 老舍与中国文化观念 [ M ]. 上海: 学林出版社, 1988.

## Translation vs discourse practice [1]

Zhao Xi-fang

(Institute of Literature, Chinese Academy of Social Science)

**Abstract:** It has gained some new insights in the issue that people apply “theory travel” by Said into translation, it, however, hasn’t touched upon the study of translation between the west and the third world. This paper applies this theory into the study of modern Chinese culture. By comparing and contrasting feminism of “July, 4th” and feminism in the west, and China’s ideology of translating introduction of Russian literature, one can find out that behind translation variation, there is age consciousness and politics consciousness plus different cultural and political influences. This paper is too an investigation into cross-cultural discourse in the new time, which is showed by translation.

**Key Words:** translation; travel; discourse