

让诗意进入翻译理论研究 ——从海德格尔的“非对象性的思”看钱钟书的“不隔”说

蔡新乐

(河南大学外国语学院, 河南开封, 475001)

摘要:钱钟书的“不隔”说,与海德格尔的“非对象性的思”趋向一致。而后者突破了西方传统哲学对理性的强调,突出了直观的作用与价值,并将人引向与事物的一体化世界。在这一意义上,海氏的哲学可以显示出钱氏观念的跨文化意义,尤其是在翻译理论领域的意义:突出直观意味着,人与人的“不隔”,文化与文化的一体化;与此同时,语言已经减弱它作为跨文化媒体的居间分离作用,显现出某种程度的透明度,至少是在理想上。因此,通过“不隔”,我们不仅可以将这一世界本能地联系在一起,而且还还原它本来的面目——一体化的面目。这也就是语言的可译性的基础。没有这种一体化,翻译就是不可能的,也是不可想象的。这也就意味着,我们在“不隔”中可以找到翻译的始基,它的原点,它的“原本”。因此,钱氏的“不隔”说不仅可以指向事物的真实,而且还标志着翻译的可行性,其理论意义是巨大的。在与西方哲学的新动态相互一致的情势下,“不隔”的形而上性格显现出了它应有的魅力。

关键词:翻译理论;不隔;非对象性的思;钱钟书;海德格尔;现象学

中图分类号:H315.9

文献标识码:A

文章编号:1672-3104(2005)05-0563-09

一. 弁言

长期以来,我们的翻译理论研究在有关“现代性”的思想引导下走着一条“科学主义”的道路;与此同时,却忘记了两种传统:一是中华文化资源作为思想的牵引力量的可能性,二是西方主流哲学之外的思想对于翻译理论建设的资源意义。这样的偏向一个方面、片面的、割裂文化成长及其传统的思路,在很大程度上影响到了理论的健康发展,至少是影响到了自主的理论建设的自我生成的力量。但是,如果肯认真反思历史,我们还是可以发现,中华文化中的确是有资源可以运用并在此基础上继续展开的。一般会认为,传统的译论思想过分注重实践性以及时效性趋向:一方面,是对翻译的可行性投入过多关注,致使理论的形而上取向相对不明;另一方面,是过于注重此时此地的翻译动向是否合乎某种标准。这样一来,在关心形而上的研究者看来,理论就可能不具备它应有的品格。但是,自近代以来,实践的总结毕竟是在东西文化大碰撞、大冲动这种背景下的总结,而且中华文化在这样总是偏向一方的“交流”当中必然要关注自身的生死存亡^①。因此,面对西

方相关理论的成长,应该说,有识之士还是具有一定的意识,要为“抵抗”建造出某种氛围甚或情调的。在这个意义上,重要的不是、也不应该是对近代以来的翻译理论思想的无限定否认,而是接受历史的教训,以这段历史继承人的姿态将理论的形而上升华视为基本的要求。

按照这样一种思路,本文试图对钱钟书(1910-1998)的“不隔”说重新加以讨论,以便审视有关问题,即将西方现代哲学中“反传统”的思想与中华文化的一个基本思路置于一处加以探讨。具体地说,这里要引入的是海德格尔(Martin Heidegger, 1889-1976)的“非对象性的思”的理论,其中牵涉到的不仅是对“科学”的认识论的打破,而且还隐含着向东方的一个转向。换言之,海德格尔的思想,在这里可能正与钱钟书的“不隔”说有异曲同工之妙。而就此加以阐发,有助于我们放弃理论的“逻辑主义化情结”,展开思路,真正面对中华文化可能含有的丰富的思想资源。“不假外求”,有时也一样能突出理论的一个走向。而本文所论述的,则是立足于“诗意”的译论建设的价值取向及其可能性。

收稿日期:2005-10-09

作者简介:蔡新乐(1964-),男,河南唐河人,文学博士,河南大学外国语学院教授,博士生导师,主要研究方向:文学理论及翻译理论。

二、钱钟书的“不隔”说与海德格尔式现象学中的“解蔽”

钱钟书的“不隔”说,是在他作于1934年的《论“不隔”》^{[1](496-501)}中阐发的。他首先引用英国文学理论家阿诺德(Matthew Arnold, 1822 - 1888)^②的论文On Translating Homer(1861年发表)中的话点出自己的话题“不隔”,进而引用王国维(1877 - 1927)的著作《人间词话》中对“不隔”的论述,对这一概念展开讨论:讨论涉及翻译理论以及文学创作两个方面。因此,他的讨论尽管集中在“不隔”的意义上,但涉及文学、翻译、美学以及哲学等领域。这说明,这一概念的理论作用是极大的。此外,值得注意的是,他对这一概念的讨论,还关涉到美学——他提及的人物是I. A. 理查兹^③以及克罗齐。甚至,在论述“不隔”的意义时,他还提及英国哲学家休姆的用语“liveliness”。在短短一篇文章中这样旁征博引,充分展示了大家的风采。不过,我们注意到的,还是“不隔”所西安市出的理论趋向问题。换言之,本文关注的只是这一概念与海德格尔有关思想切合的可能性。

不妨先来看钱钟书的“不隔”说的最后综述:

“不隔”不是一桩事物,而是一个境界,是一种状态(state),一种透明洞澈的状态——“纯洁的空明”,譬之于光天化日;在这种状态之中,作者所写的事物和境界得以无遮隐地暴露在读者的面前。作者的艺术的高下,全看他有无本领来拨云雾而见青天,造就这个境界。所以,“不隔”并不是把深沉的事物写到浅显易解;原来浅显易解的依然浅显,原来深沉的写到让读者看出它的深沉,甚至于原来糊涂的也能写得让读者看清楚它的糊涂……^{[1](500)}

这里,钱氏已将“不隔”的讨论引入文学创作论。但正如这里提及的“原来”以及文中反复提及的可以拿原作作为“参考”以判断译文是否达到了“不隔”等论述,他是在讲,不论是在翻译还是创作当中,都应遵循同一个规律——要做到“语语都在目前”、“实获我心”、“历历如睹”以及“如吾心作所欲言”^{[1](500)}。翻译,不应该“隔离”或“离间”译文读者与原文作者;恰恰相反,它应该将原文所描写的“栩栩如生”地呈现在译文读者面前。这样的“不隔”当然是需要强调的。因而,也可以认为,这种观点与后来钱氏本人在作于60年代的《林纾的翻译》^[1]一文中提出的“化

境”说思路是一致的。只不过,由于后一篇文章突出的原作而不是译文本身,就其结果来看,“化境”太过理想,不仅要求作者隐身,而且还要使译文不复存在。因为,在他看来,译文本应该是向“原作”的“过渡”:翻译是为了让读者进一步学外语、学外文,进一步体会原作之美。所以,“好的译文”原本应该自我消灭或自我放逐。他的这种观点,悖论性地最终否定了翻译自足存在的本体论意义及其文化价值。不过,若返回到他提出的译文的“不隔”思想,则会发现,他的论述表现出这样的指向:翻译因为关涉到人与世界的关系、人的自身存在问题以及人的“认识方式”等重大课题而别具意味。这样一来,“不隔”说也就有了特殊的价值。同时,正如本文一开始就提到的,他与海德格尔的暗合,或许能够揭示出中华文化的一个资源优势,因而值得做详尽的分析与解说,以便吸取营养,为翻译理论的进一步“中华文化化”提供一个可靠的方法论基础。

我们首先注意到的是他的“透明境界”与海氏“解蔽”的趋同。海氏在探讨“无蔽的真理”(Aletheia)时不断强调“被意指的存在者如其自身所是的那样显示自身”^{[2](218)}。这是作于1936年的《存在与时间》中的论述,他这种思路始终没有改变。因为,“在以后直至1969年的发展中,海德格尔基本坚持这个真理概念:这里被理解为一种揭示(Entdecken)或去蔽(Entbergen)。真理并不在于它揭示的是什么,而在于它在揭示着。”^{[3](14)}

这意味着,“不隔”不仅是翻译的最终归宿与文学的最终指向,而且还可能是认识事物的一种基本方法。因为,在对事物与境界进行转换与再现之前,毕竟还要有最为基本的把握方式或捕捉手段。目的也就是方法。在这里,就对事物之“真”的见识而论,钱氏与海氏是一致的。“不隔”要求的“亲身体验”、“亲眼目睹”以及“身所经目所击”^{[1](500)},与现象学对“直觉”或“直观”的突出也一样是一致的。正如论者所指出的,现象学的创建者“胡塞尔的方法领域所引起的革命便在于,他将这里的存在看作是一种无法通过感性直观,但却可以通过范畴直观而自身给予、自身显现的东西。”^{[3](8)}可以注意到,就在钱氏文中数次引用王国维所说的“语语都在目前,便是不隔”,但在他的《人间词话》的最初手稿中,这句话写作“可以直观,便是不隔”^{[4](87)}。如果说“直观”不仅仅意味着,直接地、没有隔阂地进行观察、查看、看到;那么,它的形而上学神秘意味则一定是显而易见的:我们不知道自己怎么能做得到毫无遮隐、无所阻碍地观

察事物,甚至是事物的“原貌”、“本真”或“真相”,但它们就“在”那里,而且是“历历在目”。因此,很明显,不管是现象学的条分缕析的描述,还是中国学者感言式的感受抒写,它们都一样在表述人自身的某种说不清、道不明的力量:事物就在目前,我们与它们同生共处,因而可以与之共同拥有并分享这个世界。这样一来,西方哲学中的以“人”为中心的哲学倾向,似乎很大程度上也就可以得到消解。换言之,“显现”、“现-象”以及“解蔽”既然是突出事物可以显现自身,那么,对事物“原貌”的“还原”自然是直观意义上的与事物共存世界中的那种还原:我们并不是事物的对立面,也不能真正“认识”它们,而只能“感受”它们的存在与我们的存在的同一性或共在的可能性。

因此,海德格尔极富诗意地这样写道:

对于更宽泛意义上的物的日常经验既不是客观化的,也不是一种对象化。譬如,当我们坐在花园中,欢欣于盛开的玫瑰花,这时,我们并没有使玫瑰花成为一个客体,甚至也没有使之成为一个对象,亦即成为某个专门被表象出来的东西。甚至当我在默然无声的道说(Sagen)中沉醉于玫瑰花的熠熠生辉的红色,沉思玫瑰花的红艳,这时,这种红艳就像绽开的玫瑰花一样,既不是一个客体,也不是一个物,也不是一个对象。玫瑰花在花园中,也许在风中左右摇曳。但我们却通过对它的命名而思考之、道说之。据此看来,就有一种既不是客观化也不是对象化的思想与道说^{[5](81)}。

认识事物,在这里已经成为与事物的共同存在,甚至是在它们之中、之间的存在。这意味着,事物已经形成了一种氛围、一种气氛、一种不可须臾脱离的所在。只有在这里,在它们构筑出的情景中,我们才能体会到诗意的芳香。因此,所谓“认识”,实质上就是寻找一种途径,使我们距离事物之“真”更近一些、再近一些。论者认为,这是海德格尔寻找了一生的一种“思路”：“这种非对象性的或非客观化的思与言是如何可能的？这是海德格尔毕生孜孜以求的解答的一道难题,而他的全部运思实践,也正是这种解答的尝试。”^{[6](32)}这样一来,“使事物以其真实的面貌呈现在人们的面前”便成了哲学家“求思”的对象,成了一种不可否认的思想大事。

相应地,在钱钟书那里,它同样是检测创作以及翻译是否成功的一种标准,也就是说,一种只能据以衡量艺术的最高理想。这样看来,二者的趋同也就意味着,海德格尔的思想转向了诗意与艺术,而这

是西方哲学史上前所未闻的。因为,诚如伽达默尔所说,自从苏格拉底以来,在西方世界,诗歌与艺术就需要为自己的存在辩护。他认为:“究竟怎样为艺术加以辩护,不单单是一个现代问题,而且还是一个从最为遥远时代就开始与我们同生共在的问题。”他还进一步指出:“正是在苏格拉底的思想提出了新的哲学观以及对知识的权利要求的语境中,艺术才不得不在西方历史中第一次为自身进行辩护。”^{[7](16)}这意味着,在西方,艺术与诗是不含有“真理”的,因而在某种意义上是反理性的,不可取的。这样一来,在黑格尔看来,艺术只是“过去的事物”:它属于过去,而不是现代;属于遥远的往昔,而不是现代意义上的现在。虽然康德强调“想象力”,认为那是“天才”的能力,并且将它勾画为处于直觉与范畴理性二者之间,认为它生成了这两端;但是,艺术与诗本身的“非真理性”还是一如既往地盛行于西方哲学之中。

海德格尔试图摆脱传统“认识论”的困扰,走向事物本身。那就必然启动“直观”、“直觉”以及“诗意”和“想象力”,使之发挥作用,以便体现出人的浪漫主义甚至神秘主义的与事物的一体化走势。也正是在这一意义上,“当下”的情态,可以成为永世难忘的画面,而不经意间的沉思有可能凸露事物即刻的“真容”。这样,哲学的思辨也就成了诗意的发散,事物也就是在与我们共同拥有当中显现着它们特有的情调与不可替代的作用。事物,因而也就不再是传统认识论中的“客体”或“对象”。它们是我们的伙伴,是我们赖以存在的“背景”、“依据”的组成部分,也就是与我们相互一致的另外一些“存在者”。

这样,“解蔽”之所获,也就是诗意之所得,而且是诗意之所成。在这一意义上,“不隔”也同样触及到了这种思之大事。毕竟,我们是要在诗以及其他形式的艺术当中体现事物之原貌、原本与“原来”的。而任何与此相“隔离”、“隔膜”的东西,都是不应该的,因而也是要加以消除的。所以,艺术之真谛、艺术之所以成为艺术它的真面目,也就在于人对事物的“如实”的描绘、描述或描写。除此之外,似乎别的标尺都是不存在的。钱氏的《论“不隔”》文发表于1934年,而海氏的名作《存在与时间》1936年出版,因而二者之间不存在相互影响的问题。

实际上,按照一般的认识,中华文化中传统上一向对“直觉”十分重视。有论者甚至指出:“直觉是以现实中的人的具体感性为中心的感性领悟方式。它的特征是注重超越世界与现实世界的合一,注重以人为中心的万物融通。事实上,只要不与这个词 in-

tuition 相混淆,那么用“直觉”一词来指涉中国传统文化的种种内涵确实也有其他语词所无法取代之处。”^{[8](54)} 不过,论者这里讲的“直觉”只是传统认识论中的概念:“关于一个命题的真的非推理知识”^{[8](52-55)}。这不正是上引伽达默尔的断言要批判的吗?因而,可以认为,现象学倡言的“直觉”是人的另一种认识能力,是被压抑或放逐了长达2000年之久的“诗意之思”以及由此而来的“诗意之真”。而正是因为,在诗与艺术当中可以找到那种真正的“真”——事物之“真”或“真理”,因而现象学才会别开生面地启发人踏上新的认识途径。

由此看来,直觉、直观,也就在“不隔”的包容中;换言之,也就在“不隔”所暗含的“解蔽”、“去蔽”的哲思中。因而,钱氏的这篇短文开启了一种新的情调,可以使我们融入现代。因为,他在论证过程当中不仅举例说明了“不隔”的意义与作用,更重要的是,他还列举了四种代表了某一方向的理论。这意味着,他的视野已经不在中华文化的传统约束之内,而是将触须伸向了可能有益的有关资源。对于我们研究翻译,也可能不无启迪作用。

三、四种“不隔”说与钱钟书的论证指向

关于“不隔”,钱钟书先生提出有四种学说。一是他在文章一开篇便举例说明的阿诺德的观点,二是王国维的诗学思想中的“不隔”,三是经他分析追溯出的王氏概念或术语的来源——杜甫的诗中描写的“(不)隔”。其实,在他的分析过程当中,还可以发现另一个英国文论家的思想,也与这一观点相通。这位文论家就是 I. A. 理查兹。第一位学者的观点,是将英国诗人柯尔律治的人神的神秘经验“神和人的融合”描写成了“不隔”,似乎只有如此,世界才会是基督教化的世界,是受命于至高无上的上帝的一个所在。这种神秘(主义)经过诗人的颂扬,成就了这样一种意义变化:人与上天或不知什么去处的某个存在之间,是无所“隔阂”的:它/她/他们之间的距离不复存在,世界早已在上帝怀抱之中。而醉心于此的世人,只有这样才会真正使人生产生意义。这样一来,诗人的诗意,也就成了对神的祈愿:投入他/它的怀抱,才能成就人生的最终目的。“不隔”就这样消除了距离、间隔、隔阂,使人可以亲眼目睹上帝的真容,与此同时看到此世的虚幻与彼世的实在。

在这二元对立的联系当中,人是要把自己向往的天国当作一种追求:抛弃此世,走向天堂。这种走向天国的愿望,经过阿诺德的实用性的解释,被运用于翻译当中:翻译也应像人走向天国那样,对理想化的译文怀抱至高无上的忠诚:换言之,他的意思是说,译者不应站立在作者与译者的读者之间。恰恰相反,在阿诺德看来,译者应该尽可能消除她/他的读者与原作者之间的距离。她/他应消除自己的干扰,使作者的意义在读者那里一丝一毫不改动地再现出来。译者,是要“隐身”的。她/他如同只能静候家中伺候家人的母亲、妻子。她/他是女性,更像是一位尽可能静静地、在方寸之地活动的人物:她的生产是必需的,因为那只是生产而已。传宗接代,文化事业在这种“不隔”(或断不间断、反断裂的强调突出)论中,在译者这里出现了“隔”!她至少需要将自己同世间别的人物、别的生活方式、以及其他别的一切分隔开来;她不干预家人的生活(尽管她要供应每日三餐,还要负责洗衣做饭之外情感活动:毕竟,人们是要在这样似远实近的“母亲”那里吸取最为深刻的情感资源的,尽管情感正是现实生活中的人,尤其是现代人在很大程度上要视而不见的)。译者被隔离在主流之外,隔离在生存的某个角落:她参与不得基本的问题的讨论,她不具备发言权与选择权。她所有的,仅仅是沉默的天地以及天地的沉默。阿诺德的“不隔”就这样明显印证了西方人一贯对翻译活动本身的历史性的态度:它不在主流的流动之中,而只是一支“分流”;它不是主线,而仅仅是一种丝线;它可有可无,而仅仅表现为必需品之外的点缀、修饰与扶助。对翻译的贬低,其中含有的最大的隐喻就是人对上帝的崇拜。因为,宗教的力量永远是指向理想的,而翻译总是将自身界定为“副产品”、“未定稿”或者说“不得已的东西”。翻译,是其来由自的。它不能勾画自身,不能融入“理想世界”。因为,就其面貌来看,它必然是外来的、异己的、来自异乡的东西,而不是也不属于家乡的,不是也不可能是“自己的”。总之,在突出“不隔”的同时,阿诺德割裂了翻译与目的语文化的血肉相连。毕竟,翻译要依赖目的语的语言文字来成就的。对它的这种依赖性的否定,也就是对它的存在状况的彻底否认或至少是不经意之间出现的蔑视。阿诺德讨论的是“荷马”,而史诗是不可译的。没有哪一种风格能够再现原来的诗人的那种大气磅礴及其对人性当中自然力量的迸发的颂扬。也只有这样,这位古代的诗人的,才是不可超越的,也不能超越的。“你译得不错,但那不是荷马。”

荷马是惟一的,也因而才是永恒的。面对任何一个作者,译者都像是一个不得不然的隐身人,一个不得不如此行事的幽灵,一个隐身于某处的无足轻重的人物。“不隔”,使作品在另一种语言中“原本”或“原原本本”地展示出“原貌”、“真相”,译者则与此同时透明得无影无踪消逝了。

同阿诺德的思想观点相比,王国维的思路,也是一样直接指向某物的。不过,在他的“不隔”那里,这种“物”成了“意境”：“语语如在目前,便是不隔。”同在阿诺德的思想中一样,语言失去了它的媒介作用,而成了一种透明得几乎不复存在的东西：它将事物再现在读者目前,与此同时它本身则早已再也找不到踪影了。不过,从另一方面来看,这种“不隔”倒是可以启发我们关注诗人的创造精神：事物竟然可以越过语言文字的障碍,克服任何力量可能的阻碍显现自身,并且进而有能力将这样的显现表现为诗意甚或诗本身。经由诗人的创造,语言与诗歌归入统一。诗人因而有一种魔力：虽然说不清、道不明,但可以内在地使事物“如实”地显示自身真貌的那种不可否认的奇异。不管它是什么力量,在这里总是寄托着一种创造性：它体现了诗人对世人的超越,同时又显示了诗向世界的恢复或回复。这种思想取向,是与阿诺德的思路不同的。因为,在后者那里,世界最终是因为负罪而要弃置的。而王国维的诗意,则是要回到人间,回到事物的在世之真。

钱钟书先生从这里析入这一概念,很明显是要张扬它的诗意的创造本色。换言之,他不仅仅是要为翻译张目,更是要为文艺的理论指向定位：文艺创作,是要与读者相沟通的,是要“达”的。因而,它跟翻译一样,必须充分体现出译者的创造性,才能达到目的。这要求译者以及作者的那种创造力,使事物“回到”人间,也就是说呈现出它们的“真”与“实”；而且,能使人犹如亲身经历一般,去面对它们,去感受新颖、惊喜与直接。翻译最终要做到这一点；而创作本身,也同样如此。值得注意的,是钱氏引用的杜甫(721-770)的诗。

杜甫的《小寒食舟中作》：“佳辰强饮食犹寒,隐几萧条戴鹖冠。春水船如天上坐,老年花似雾中看。娟娟戏蝶过闲幔,片片轻鸥下急湍。云白山青万余里,愁看直北是长安。”这首诗,描写战乱时期诗人的愁苦与辛酸。其中的一行“老年花似雾中看”指向人与现实的“隔离”。实际上,整首诗写的也就是人与现实的分隔、分离。人不在现实之中,人生活在别处。因为,这个世界已经被战火笼罩,人的生存本身

受到极大的挑战。在人间已无一片安稳的天地的情情况下,在人已经不能把握自身,找不到安定的感觉的处所里,人自然是希望回到某种可以寄托生命的场所。正因为这样的“隔阂”,诗人悲叹着无奈与惆怅。

如果可以放得更大一些,或许能够明白,诗的思绪实质上正能印证人与现实的一体化。人必须依靠现实,依赖这里的一切；而不是也不能像在战争中那样与家人分离、与世界割裂、与自我“分隔”。在整个世界就要倒塌的严峻形势下,人间既已失去了倚赖的可能,那也就意味着对世界无所留恋又不可不留恋的踌躇。“雾中看花”,一片迷惘,不知今昔何昔,因为人将不人,国将不国。空余下几分无奈,一腔哀怨。但世界仍是那样,它不会因为诗人的悲苦与世人的辛酸,而改变既定的面貌：世界就在战火中燃烧,并且把燃烧作为它既定的显现样式。诗人不会明白这一切,正如世人所不能容忍这一切一样。隔离,还意味着对人性的放逐,对温馨、回忆、连续性的排斥,意味着无奈之中人对自身的轻贱与鄙视：只要能苟全生命于乱世,似乎不管怎样都是值得的了。隔阂,造就的不仅仅是世界与人保持距离这种状况,而且还有人内在的联系的紊乱与中断。换言之,人需要这样的联系,以维持这个社会中的基本结构,以保证人在此世的生存是安于此世的,而不是超越的、超历史的或者说是别处的。

很明显,杜甫的思路与阿诺德的观点也是相左的。一个是朝向外在于人的一个所在,而另一个则立足于人,立足于这个人类社会；一个将超越视为根本,而另一个则将人世的“实相”视为当然；一个希求此世的尽早结束,而另一个则渴望保全这个世界的传统与过去的那种平和。

这意味着,诗人的情怀与他的生存思路是一致的；换言之,与他对“与世界相隔阂”的反对的真正用意是一致的。在这一意义上,诗情画意原本就是对人间的描绘,就是对存在的再现,对人间最基本意义上的走向、走势的叙述。这样一来,人间的“不隔”,即生存意义上的“畅通无阻”与诗意的发散是统一的,而诗人的情怀又是与现实世界的指向是相同的：生活在一个没有隔阂、没有阻碍的天地,生存在一片不能隔离生存的稳定的局面当中。只有这样,生存才是可以显现自身的,才是可以直接觉察的,欣赏的,才是可以一眼就能触及及其基本意义及价值的。不“费力”地生活,与不费力地对它的观察,二者之间形成的是相互促进的关系,而在例外、意外已经破坏了生活,立足之地不复存在时,也就无所谓观察与欣

赏了。物是人非,或者说物非人是,都一样会影响到人生活的原貌。

总之,诗人透过“花似雾中看”告诉我们的,不仅是生命力的减退以及它所能带来的那种昏沉、乏味、不清,更重要的是,他所要传达的是一种实在意义上的今生今世的败落,是此世的颓废,更是人生不再的哀叹。而所有这一切的出现,都是因为某种事物造成的“隔阂”在发挥作用:它使人无法回到原来、原初,回到他本身,回到这个世界所应有的情势。

也正是在这意义上,钱钟书文中提及的 I. A. 理查兹的思想可能体现出一种新意。《文学批评原理》出版于 1925 年,而到了 René Wellek (1903 - 1995) 撰写其八卷本的 *A History of Modern Criticism* (1955 - 1992) 时,他还在遭受批判。Wellek 就曾指出:“理查兹首先反对认为存在一种‘审美方式或审美状态’或‘审美感情’的观点”(《文学批评原理》,并争辩说:“当我们赏画,读诗或听音乐的时候,我们的所作所为就有点像我们去画廊路上或我们早晨穿衣时的所作所为”,他还抽象地指出:“诗歌世界决没有任何不同于世界其余部分的现实,它没有专门的法则,也没有来世的奇异之处。”但是,这完全取消了艺术与生活的区别。”^{[9](318-319)} 的确,他在《文学批评原理》当中,还明确批评布雷德利的这一观点:“诗歌不应成为现实世界(根据我们对这个提法的一般理解)的一部分,也不是它的摹本,而应成为自成一体的世界,独立、完整、自给自足。”^{[10](146)}

实际上,若从“语言转向”的角度来看,在“世界是由语言构筑”这一命题下,语言世界与现实世界的距离的确已经可以认为是不复存在了。这不仅是理查兹的基本观点,而且也是众多西方学者的看法。因此,如果肯定语言与诗歌是一体的,那么,这种论点自然不会有什么问题,尤其是在“转向”之后。因为,语言的构造如果仅仅表现为“逻各斯中心主义”式样的,仅仅是“逻辑”化的,甚至是以传统的认识论为基础的那种对任何事物包括人本身的对象化或客观化,那么,哲学的思考便可能仅仅是一种重复:对历史的重复,也就是对历史的不负责任。人为地设置物与人、人与我的对立,形成所谓对象与客体,在海德格尔看来已经把“科学-技术的思维方式伸展到生活的一切领域上”,“由此加强了一种错误的假象,仿佛一切思与言都是客观化的。这个毫无根据地独断地宣布出来的论点推动并且支持着一种灾难性的趋向,即只还在技术-科学上把一切都表象为可能的操纵和控制的客体。”^{[5](84)}

在这样的情势下,海德格尔振聋发聩地提出“解蔽”的“现-象”作用,对传统哲学不谏是一种改写与反叛。而钱钟书的“不隔”几乎是在同一时间提出。因而,后者的分析,就海氏哲学来说,对重新认识翻译,便具有了特殊的意义。

四、“不隔”:字典定义与理论意义

有必要弄清“不隔”中的“隔”的基本意义。按照字典上的解释,“隔”,有十个意义。首先,它指的是“障隔,阻塞”(在《说文解字》中,它被界定为:“障也”);其次,它用于中国医学,意指“抑制”(如《齐民要术》在解释“益智”这种药时就用“含之隔涎涎”来说明它的功效)。它还指“远”,即空间或时间上距离长(如《史通·汉书五行志错误》“汉莽之事,年代已隔,去鲁尤疎。”)。隔离,必有分野,因而它又表示“别离”(如左思《悼离赠妹二首》之二“会日何短,隔日何长。”),“界限”(如唐魏源同《请吏部各择寮属疏》“褒贬不甚明,得失无大隔。”),“不相合”(如《南史·张裕传附张充》“实由气岸疏凝,情塗狷隔。”),“变异”(如《后汉书·郡国志赞》“称号遽隔,封隔纠纷。”)。它别方面的意义还包括,中医中可以指代“膈”,日常生活当中能指代“格子”,音乐中则能够指代某些弹弦乐的“柱”^{[11](1727)}。

这样一来,所谓“隔”实际上指向距离、间隔、阻塞、界限、别离、相侔、不合以及变异等等。而“不隔”作为对上述情况的否定,则意味着拉近、面对、直接、畅通、相会、聚集(首)、符合以及不变等。可以看出,“不隔”不仅指向不分离、没有隔阂,而且最重要的还意味着,生活的“原色”,因为它约定性地在接近事物的真相,并且因而要求不容忽视以及不可更改。

钱钟书的“不隔”具有上述这些意义。他在文中指出:“在翻译学里,‘不隔’的正面就是‘达’,严复《天演论》绪例所谓‘信达雅’的‘达’,翻译学里的‘达’的标准推广到一切艺术便变成了美学上所谓的‘传达’说(theory of communication)——作者把所感受的经验,所认识的价值,所运用的文字,或其他的媒介物来传达给读者。因此,驾驶我们只把‘不隔’说作为依据,我们可以说:王氏的艺术观是接近瑞恰兹(Richards)派而跟克罗齐(Croce)派绝然相反的。这样‘不隔’说不是一个零碎、孤独的理论了,我

们把它和伟大的美学绪论组织在一起,为它衬上了背景,把它放进了系统,使它发生了新关系,增添了新意义。”^{[1](498)}

如钱氏所论,“不隔”既然可以纳入所有的“传达”渠道,它便具有普遍性的意义。因而,也就意味着人类最基本的存在“样态”:

首先,“传达”是语言本身的职能,其目的在于人与人的沟通或互通有无。“不隔”之所以能使人回到语言本身,实因为它标志着人与人之间的一体化以及因而产生的那种近乎“血缘”性的密切的、密不可分的联系。在此基础上,人在任何情况下都具备相互理解、相互关心的可能性。这样一来,语言也就营造出一个世界:它使人在根本上是“同质”的,“交互”的;换言之,属于统一属性与同一性质的存在者,是归属于相互影响与作用的世界上的存在者。语言并不是距离的象征,毋宁说,它是距离的消除手段,是可以不造成障碍的某种交流方式。这意味着,语言既是人类之所以成为人类并保持人类基本面貌的象征,同时还是人类相互往还的一种标志。“不隔”不关注语言与语言之间差异,相反,它注重的是那种差异的统一。

其次,就文学以及翻译来看,正如钱氏所追问的:

“不隔”,不隔离着什么东西呢?在艺术化的翻译里,当然是指跟原文的风度不隔,安诺得说得明白极了,同样,在翻译化的艺术里,“不隔”也得假设一个类似于翻译的原文的东西。这个东西便是作者所想传达给读者的情感、境界或事物,按照“不隔”说讲,假使作者的艺术能力使读者对于这许多情感、境界或事物得到一个清晰的、正确的、不含糊的印象,像水中印月,不同雾中看花,那末,这个作者的艺术已能满足“不隔”的条件:王氏所谓“语语都在目前,便是不隔”,所以,王氏反对用空泛的词藻,因为空泛的词藻是用来障隔和遮掩的,仿佛亚当和夏娃的树叶,又像照相馆中的衣服,是人人都可穿用的,没有特殊的个性,没有显明的轮廓(contour)^{[1](498)}。

因而“不隔”只是强调某物与某物之间相互不出现“不隔离”、“没有隔阂”。也就是说,不管是文学作品还是翻译,它们都要遵循这样一种原则:该显现的,一定要像海德格扼所说,让它们以自身面貌显现出来。只有如此,事物才可能成就事物本身的“真

相”、“真实”以及“真际”,呈现事物的“原来”、“原本”、“原貌”以及“原初”。事物与人之间的不相分离、不相隔离,只能说明事物与人同出一处,同在一个世界。双方是相互依存的关系,而决不是相互对立、对峙的关系。也就是说,事物不是人类认识的对象;因为,有了它们,人类的存在才可能找到依据与基础。在这一意义上,对事物的呈现,自然是它们自身的可能性的呈现,而不是人为的、人造的那样的存在。事物就在人的面前,在人的接触、触摸与注视下,全面而又完全地显现自身。人只是事物的“观察者”甚或“旁观者”,而不是事物的主宰,更不是决定事物面貌的施动者。因此,“天地与我共生,万物与我为一”(《庄子·逍遥游》)。或许,只有在“非功利”的文艺当中,在不将事物视为可以利用的对象与客体而只是有意加以再现的书写中,人才真正与之“不隔”:不会出现分离、离间、隔阂以及背离。也只有在这条件下,人才能以真正欣赏的态度对待事物,对待不可须臾离开的伙伴或同伴。因此,不管是“水中印月”还是“雾中看花”,都不是诗人与作家应该追求的。恰恰相反,诗人与艺术家应该“直面”事物的“本相”,所以“代词”是要不得的。这样的表达方式会因为陈陈相因,而造就事物的真实性中所必然含有的那种新奇与新颖的不断丧失。

就翻译来看,这种观念也同样具有意义。原因是,翻译很容易被视作“代词的代词”。假若说原作是事物之真的再现,翻译也就只能看作是第二层次的再现,是低一级的“成像”过程。那么,翻译不仅不能揭示事物的真相,而且在很大程度上会扭曲这样的真相,进而使读者与真实相隔离。所以,它必须造就这样一种空间,使读者能够直接地、毫无根据障碍地去接近事物,去直接地感受事物的美丽与魅力。很明显,不管是在文艺当中还是对于翻译,“不隔”要求的都是某种“透明”:在文艺当中,是语言的“媒介”的“干涉”功能的减低;在翻译领域,则是语言的跨文化意识的消解。进一步说,钱氏的“不隔”在强调人与世界的统一、与事物的一体的同时,反过来又要消除语言的作用。这,应该是极高的艺术要求。因为,只有在天才那里,翻译才可以消除自身的存在,让读者感受到,她/他们是在欣赏原文,是在体味事物在原文当中才能展现出的魅力。不过,跟别的理论不同,他的指向只是对“事物”的“境界”、“状态”以及

“状态”的突出,也就是对“艺术现实”所应有的“真”的突出。换言之,钱氏的思辨更多强调的是,人类的“同”极其跨过了语言以及文化边界之后的那种“隔阂”的消除。他没有或不重视语言本身的边界作用,而只是在探讨翻译的理想状态:他的“纯洁的空明”,用海德格尔的名言来说,就是一片“澄明”,就是使事物显现出来的那种可能性。不管在实际层面上,这种理想状态如何“不合时宜”,但它毕竟突出了中华文化的“天人合一”、“中和”以及“整体性”等意味。而且,这种思想或思路,很明显在海氏那里已经造成了一种转折,或者说一种转向:向着西方主流哲学思想之外、向着西方传统哲学形态之外的某种人类性格运动的转折。所有,它的理论意义是空前巨大的。因为,人类历史在一个概念中,已经走在了一起。在翻译研究中,透过翻译研究,我们看到了这种“一起”正好体现出了中华文化的传统思想融会、融化最新动向中的西方现代哲学的可能性。总结全文,我们可以得出这样的结论:钱钟书的“不隔”说,与海德格尔的“非对象性的思”趋向一致。而后者突破了西方传统哲学对理性的强调,突出了直观的作用与价值,并将人引向与事物的一体化世界。在这一意义上,海氏的哲学可以显示出钱氏观念的跨文化意义,尤其是在翻译理论领域的意义:突出“直观”意味着,人与自然的互生,人与人的“不隔”,人与自身的统一,文化与文化的一体化;与此同时,语言已经减弱它作为跨文化媒体的居间分离作用,显现出某种程度上的透明度,至少是在理想上。因此,通过“不隔”,我们不仅可以将这一世界本能地联系在一起,而且还还原它本来的面目——一体化的面目。这也才是语言的可译性的基础。没有这种一体化,翻译就是不可能的,也是不可想象的。这也就就意味着,我们在“不隔”中可以找到翻译的始基,它的原点,它的“原本”。因此,钱氏的“不隔”说不仅可以指向事物的真实,而且还标志着翻译的可行性,其理论意义不言而喻是巨大的。在可以与西方哲学的动态相互一致的情势下,“不隔”的形而上性格显现出了它应有的魅力。

注释:

① 李泽厚认为,现代中华文化显现出两大变奏:一是“启蒙”,一是“救亡图存”。前者是要寻找先进文化资源,使传统的中华文化走向现

代化;而后者则是要在生死存亡的紧要关头拯救民族于水火不。(见他的论文《启蒙与救亡的双重变奏》,原载香港《二十一世纪》,1995年4月号;收入许纪霖[主编],《二十世纪中国思想史论》[上卷],第71-111页。上海:东方出版中心,2000年版。)这二者,都含有中华的生死存亡问题。因为,后者可能被视为文化的没落造就的民族力量的减弱,所有饱受欺凌也就是历史的必然。而前者要求“启蒙”——“启发心智”——说明中国人知识贫乏,思想落后、观念保守,也就是文化陈旧。二者结合在一起,便意味着这样的文化是没有生命力的。而郑敏则从诗歌的力量减退角度进一步提出,中华文化正在进行一场“慢性自杀”。详见郑敏,《我们的诗遇到了什么问题》,载《诗探索》,1994年第1期。

② 钱钟书在此文中将这位文论家的名字译为“安诺德”。

③ 像其他很多外国人一样,这位文学理论家的名字进入汉语之后,也是“多元并存”。有时简直不能让人相信,它们都可以归入一个人的名下。据个人阅读所见,他的名字在最早将他的著作译成汉语的曹葆华的译文中是“瑞恰慈”,在另一位中国学者李安宅的译笔下,他变成了“吕嘉慈”;在钱钟书这篇文章中,他还还原成了“瑞恰慈”。这一译名,大概可视为他的名字“定译”。因为,赵毅衡在所著的《新批评——一种独特的形式批评》(北京:中国社会科学出版社,1986年版)及徐葆耕在他编的《瑞恰慈:科学与诗》(北京:清华大学出版社,2003年版)中,都保留了这一名字。赵毅衡的著作还特地提及:“瑞恰慈”这个名字,“是中国知识界对他的名字的传统译法”。可见“传统”在名字翻译当中也能约定俗成,使之成为可以固定、稳定的“专名”。

参考文献:

- [1] 钱钟书. 钱钟书散文[M]. 杭州:浙江文艺出版社,1997.
- [2] 海德格尔. 存在与时间[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,1999.
- [3] 倪梁康. 胡塞尔与海德格尔的存在问题[A]. 中国现象学与哲学评论(第三辑·现象学与语言)[C]. 上海:上海译文出版社,2001.
- [4] 王国维. 新订《人间词话》广《人间词话》[M]. 上海:华东师范大学出版社,1990.
- [5] 马丁·海德格尔. 路标[M]. 北京:商务印书馆,2000.
- [6] 孙周兴. 一种非对象性的思与言是如何可能的?——海德格尔现象学的一条路线[A]. 中国现象学与哲学评论(第三辑·现象学与语言)[C]. 上海:上海译文出版社,2001.
- [7] Hans-Georg Gadamer. The Relevance of the Beautiful[A]. The Relevance of the Beautiful and Other Essays[C]. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- [8] 周春生. 直觉与东西方文化[M]. 上海:上海人民出版社,2001.
- [9] 瑞尼·韦勒克. 现代文学批评史(第5卷)[M]. 北京:中国人民大学出版社,1999.
- [10] 徐葆耕. 科技时代的诗之梦——回眸韦勒克与瑞恰慈之辩[A]. 徐葆耕. 瑞恰慈:科学与诗[C]. 北京:清华大学出版

社, 2003.

北辞书出版社, 1993.

[11] 汉语大字典(缩印本)[Z]. 成都与武汉:四川辞书出版社与湖

Let poetry enter the study of translation theory
——On the “non-mediation” theory of Qian Zhong-shu from the
perspective of Heidegger’s “non-objective thinking”

CAI Xin-le

(Foreign Languages College , Henan University , Kaifeng 475001 , China)

Abstract: The theory of “non-mediation” propounded by Qian Zhong-shu corresponds to Heidegger’s “non-objective thinking” in its inclination. The latter, breaking out of the dominance of reason in traditional Western philosophy, puts into relief the function and value of intuition and brings man into a common world he shares with things. Thus the Heideggerian philosophy helps to reveal the significance of the concept discussed by Qian, especially in the field of translation studies; for the emphasis of intuition means the “non-differentiation” between man and man, the unity of human cultures with the weakening of the power of human languages reduced to some transparency, at least idealistically, at the same time. It is then through “non-mediation” that we can associate all the parts of world as a whole spontaneously and reduce it to what it is — its integrity. It is also pointed out that the integrity is the foundation of translatability of human languages. That is, without the unity, translation would be impossible and unimaginable, which means that only in “non-mediation” can we find the origin, the starting-point and the basis of translation. Therefore the theory proposed by Qian not only points to the reality of things, but also represents the feasibility of translation, with its profound theoretical significance. Its charm presents itself in interacting with a new orientation in the Western philosophy.

Key words: non-mediation; non-objective thinking; Qian Zhong-shu; Heidegger; phenomenology

[编辑:颜关明]