

現象學的翻譯論述 ——論梅洛—龐蒂感知現象學的翻譯觀

吳錫德

綜觀中外翻譯史觀，絕大部份皆在討論譯文的可信度，即便出現甚多的翻譯學論述，泰半也都集中在討論譯文的可接受度，或者譯文的影響程度。較少觸及譯者如何面對源語，以及如何將之轉化成目的語的操作過程。梅洛—龐蒂（M. Merleau-Ponty）的感知現象學，或者更寬廣的，胡塞爾（E. Husserl）的現象哲學的語言觀，或者詮釋學派翻譯美學的闡述，應可提供吾人一項參照。本論文旨在梳理詮釋學派及後現代學派的翻譯論述，尤其針對梅洛—龐蒂的感知現象學中有關語言的論述，探討翻譯作為一種藝術表現形式的諸多限制及可能，以及譯者在進行語文轉換過程中的視角和作為，及其在這項跨文化溝通中的積極角色。

關鍵詞：梅洛—龐蒂、感知現象學、譯者、翻譯美學、詮釋學派

收件：2017年8月18日；修改：2017年10月16日；接受：2017年12月8日

吳錫德，淡江大學法國語文學系教授，E-mail: 067215@mail.tku.edu.tw。
本研究論文為科技部計畫成果之一：〈梅洛—龐蒂的翻譯觀：感知現象學的觀點〉，
計畫編號（NSC101-2410-H-032-088-MY2）。特此感謝。

The Discourses of Translation in Phenomenology: The Vision-point of Translation in Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception

Hsi-deh Wu

A general survey of the history of ideas about translation reveals that most of them were centered on the acceptability of different (translated) versions of a text, and less concerned with how the translator confronts the source language and transforms it into the target language. The theories of language and perception that we find in the phenomenology of Edmund Husserl and of his student Merleau-Ponty, and also in theories of the aesthetics of translation in Gadamer's hermeneutics, might offer us a useful frame of reference. This paper will present and criticize the discourses of translation that we find in both hermeneutics and phenomenology, insofar as these are tied to Merleau-Ponty's ideas about language. Merleau-Ponty takes language as a sort of "visual field" or totality, a field of perception, so that translating the words of one language into those of another can in effect be "seen" as the transformation of an entire linguistic-visual "field", and thus in effect also as an artistic transformation such as we might have if one painting were gradually (or suddenly) transformed into another. Thus linguistic transformation becomes a key concept, and here I would also like to relate this conception to the constructive role of translation in cross-cultural communication.

Keywords: Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, translator, esthetics of translation, hermeneutics

Received: August 18, 2017; Revised: October 16, 2017; Accepted: December 8, 2017

壹、前言

許多人都同意翻譯不可能完全契合原文意旨，也就是說，世間並未存有百分百的翻譯。翻譯的可信度至多只是「貼近」原文的意思而已。但是，如果我們再探究一下意義的生成，透過語言文字所表達的意義，它經常也是流動的。如德國著名語言學家洪堡（F. von Humboldt）所言「語言本身是動態的，是一種活動，而非活動所產生出來的一套靜態東西」（陳德鴻、張南峰，2000，頁 157）。甚至，因著語言文字的表述方式及原作者的表達能力、技巧、意圖等等因素，原文意義也是經常處於不確定的狀態。那麼譯者如何能做到忠於原文？至多也只能達意，至於雅致與否，也就各自表述，無從苛求了。其結果往往也會陷於如法文諺語所言「華而不實」（les belles infidèles）。吾人甚至會懷疑其大大背叛了原文，如義大利名言：「譯者即叛者」（traduttore traditore）。

既然原文意義存在著如此不確定性，譯者如何能信實地將之轉換成另一種語文？義大利文藝美學家克羅齊（B. Croce）、西班牙哲學家加塞特（J. Ortega y Gasset）等人皆認定翻譯是不可能的任務。法國詩人梵樂希（P. Valéry）、文評家布朗修（M. Blanchot）、哲學家德希達（J. Derrida），以及更多的德國詮釋學派的哲學家，如班雅明（W. Benjamin）等，則根本否定「原文」的存在。那麼，譯文如何能產生？譯者如何承擔其職？德希達提出他的策略：「延異」（Différance／即擱置它，尋其痕跡，再予以補充）（陳德鴻、張南峰，2000，頁 212）。歐洲才子斯坦納（G. Steiner）則建議用「信任、攻佔、吸納、補償」（Steiner, 1992, pp. 312-319）來「理解」原文。這不禁讓人想起尼采（F. Nietzsche）1882 年那句名言：「翻譯即攻佔（Translation was a form of conquest）」（Robinson, 1997, p. 262）。

尼采的這項主張深刻影響到 20 世紀翻譯學裡詮釋學派的理論家們，即「真正的理解是對語篇做出『創造性的重新詮釋』」（陳德鴻、張南

峰，2000，頁 19），它是主張「以譯者為中心」的翻譯理論，也就是採取所謂的「創意性破壞」的操作手法。簡言之，對這派學者而言，翻譯就是一種「挪用」（Appropriation）。即「在意義轉移時，挪用原文意思」（陳德鴻、張南峰，2000，頁 31）。這就讓吾人想起錢鍾書引述孟德斯鳩（Montesquieu）的那句名言：「譯事難，猶如必先精通拉丁文，而後將之捨棄置於腦後（*Difficulté de traduire: il faut d'abord bien savoir le latin; ensuite, il faut l'oublier.*）」（錢鍾書，1984，頁 23）。這點與清末留法聞人馬建忠所主張的「善譯」十分契合：

夫如是，則一書到手，經營反覆，確知其意旨之所在，而又摹寫其神情，彷彿其語氣，然後心悟神解，振筆而書，譯成之文，適如其所譯而止，而曾無毫髮出入於其間，夫而後能使閱者所得之益，與觀原文無異，是則為善譯也已。（馬建忠，1984，頁 126）

馬建忠（1984）在這份〈擬設翻譯書院議〉裡清楚提到翻譯過程中譯者所扮演的關鍵角色，尤其是其運用手法：「然後心悟神解，振筆而書」。詮釋學派及梅洛－龐蒂的感知現象學也正是朝此方向提出論述，從對原文做一種深刻的美學「感知」，然後進行一種創意式的背叛：「添、刪、補、掉」的「挪用」。

貳、從現象哲學到詮釋學的語言觀

詮釋學（或譯「解釋學」）的代表人物利科（P. Ricoeur）在他的《解釋的衝突》（*Le Conflit des Interprétation*）（原著 1969 年出版）一書就說過：「現象學就是解釋學」（利科，1969 / 2008，頁 285）。梅洛－龐蒂於 1951 年公開發表的重要論述〈論語言現象學〉，總結了胡塞爾晚期的研究，提出：

在哲學的傳統裡，恰恰因為語言的問題並不屬於第一哲學，所以，胡塞爾能比處理知覺問題或認識問題更自由地探討語言問題。胡塞爾把語言推到核心位置，而他關於語言的少量說法則是既具原創性，而又令人費解。於是這個難題就比其他難題能讓我們更好地去質詢現象學，並且不是僅僅重複胡塞爾，而是重新開始他的努力，使我們能夠繼續他的反思活動，而不是他的論題。
(Merleau-Ponty, 1960, p. 136)¹

梅洛—龐蒂正是從語言問題切入，發揚光大了胡塞爾的現象哲學論述，提出「語言、身體、感知、生存」此一模式的辯證。亦即強調：

過去的語言如何棲居於現在的語言之中：一種語言現象學的使命，就是要表明語言的過去在說話的現在之中的這種嵌插；當我說話，意旨意向在我之中只是等待由詞語來填滿的一種確定的空虛。（利科，1969 / 2008，頁 305）（莫偉民譯）

早期，胡塞爾在《邏輯研究》（*Logische Untersuchungen*）中表示：

要想保證一般論證的進行，一個重要的條件在於，思想要以恰當的方式借助於可區分的、單義的符號表達出來。語言為思想家提供了一個可以在大範圍內使用的符號系統，使他可以用此來表述他的思想，但是，儘管這個系統對每個人都不可或缺，對於嚴格的研究來說，它仍然只是一種不完善的輔助手段。（引自楊大春，2007，頁 48—49）（楊大春譯）

實則，此時的胡塞爾還停留在將語言當成思想表述的主要工具。晚期，在《形式的與先驗的邏輯》（*Formale und transzendentale Logik*）及《論幾何

¹ 本文引自 Merleau-Ponty、Baudelaire 以及 Dupond 文獻的中譯文，皆為作者所譯。

學起源》(*L'origine de la géométrie*)中，他開始揚棄這種理想性的指向，透過關注歷史、起源等問題，導致的是「發生」對於「結構」的突破。這種突破與關注生活世界聯繫在一起，也因此使語言與生存聯繫在一起，導致語言問題的研究從邏輯學轉向生存論（楊大春，2007，頁49）。在當代法國哲學中，梅洛－龐蒂率先引進和評論索緒爾（F. de Saussure）的語言學理論，並將它與胡塞爾後期思想結合起來，認為歷時態重於共時態。他非常強調胡塞爾後期思想與前期思想的斷裂，認為後期思想中包含了胡塞爾論及語言問題時的「起點和終點」。他本人則繼續胡塞爾的後期傾向，強調說話主體及其在世處境，強調語言的「主體間性」（intersubjectivité），或者說文化世界的屬性的價值（楊大春，2007，頁51—52）。

可以說，梅洛－龐蒂在其整個學術生涯中自始至終都在關注語言問題。1945年，他獨具見解的提出：

話語並非思想的「符號」，那就像認定冒了煙即是著了火那樣。只有當話語和思想在主題上是相互給定的情況，才能接受這種外部關係。實則，兩者彼此包容，意義包含在話語之中，話語則是意義的外部存在。（Merleau-Ponty, 1945, p. 211）

換言之，在語言的活用中，存在是意義的生成，語言與意義有一種共謀關係。

梅洛－龐蒂在突破並凸顯語言在意義生成的關鍵性及特性後，便引入胡塞爾所開發的「主體間性」的概念，來詮釋生活世界的交往和對話的新模式。「主體間性」（又譯「交互主體性」）早先由康德（I. Kant）所提出，闡述主體是由其自身存在結構主體間性中的「他性」界定的，這種主體中的他性就是主體間性。其最初步的涵義是主體與主體之間的統一性。胡塞爾將之運用在認識論上，認為認識主體之間的共識或知識的普遍性的根據是人的「統覺」、「同感」、「移情」等能力。

胡塞爾的「主體間性」概念是在先驗主體論的框架內提出的，只涉及認識主體之間的關係，而不是認識主體與對象世界的關係，因此，只是認識論的主體間性，而不是本體論的主體間性。梅洛—龐蒂不苟同胡塞爾的先驗現象學，主張知覺現象學，即身體—主體與世界的關係（主體間性，無日期）。它是「意向生活的一種結構，與我思相關，同時涉及對他者行為的體諒和對意識的對抗」（Dupond, 2008, p. 115）。

在現代哲學的發展中，特別是從海德格爾（M. Heidegger）開始，主體間性具有了哲學本體論的意義。主體間性的根據在於生存本身。生存不是在主客二分的基礎上進行的主體構造和客體征服，而是主體間的共在，是自我主體與對象主體間的交往、對話。一方面，在現實存在中，主體與客體間的關係不是直接的，而是間接的；它要以主體間的關係為中介，包括文化、語言、社會關係的中介。因此，主體間性比主體性更根本（主體間性，無日期）。梅洛—龐蒂和海德格爾皆從胡塞爾的主體間性出發，分頭探討語言對生存的意義。繼之，利科提倡一種哲學詮釋學來表明詮釋本身是如何發生於在世中的存在。「起先有在世存在，其次是理解，而後是解釋，在往後是言說」（利科，1969／2008，頁 326）（莫偉民譯）。又說：

語言被製造出來正是為了能指明作為語言的源頭的存在的基礎，並且能把自身認識為一個它所談論的存在方式。「我說」與「我在」之間存在的這種循環性，它是表達與被表達的存在之間活生生的循環。（利科，1969／2008，頁 326—327）（莫偉民譯）

利科的詮釋學反思並不是要取消詮釋的衝突，也不是要把各種相近的或相衝突的詮釋整合在唯一的一種詮釋學之中，「而是要讓它們進行相互對話、溝通，取長補短，因為這些相互競爭的解釋同等有效」（莫偉民，2008，頁 3）。

簡言之，從現象學到詮釋學，乃至知覺現象學，語言作用的提升至

為關鍵。它從一種單純的表意工具，搖身一變為認識生存的主體；從一個單獨的對象物，轉化成充滿無限意義的生成物。梅洛—龐蒂所投入探討的「語言意向性」對於這項轉變至為重要。尤其採用了胡塞爾所開發的「主體間性」作為研究進路，終使語言的創造性、生成性，以及它與意義的相互包容性、相互交叉性得以突顯。此外，梅洛—龐蒂更進一步從語言的特殊屬性著手，探討它與生存的縝密關係。他說：「話語是一種身勢（une geste），而它的含義則是一個世界」（Merleau-Ponty, 1945, p. 214）。又說：「正是身體在表現，正是身體在說話」（Merleau-Ponty, 1945, p. 230）。到了晚期，梅洛—龐蒂更精湛的指出：

表達活動是發生在能思維的話語（parole pensante）和會說話的思想（pensée parlante）之間，而不是一般輕率認定的那樣，發生在思想和語言之間。（Merleau-Ponty, 1960, p. 34）

換言之，意義不僅是透過符號而生成，也是透過其沉澱狀態，以一種不透明的方式發生。

參、梅洛—龐蒂的語言現象學

梅洛—龐蒂的語言學思考深受胡塞爾的現象學說影響，同時也受到了索緒爾的結構語言學的影響。或者說，他是受到索緒爾的啟發，力圖發掘胡塞爾哲學中的語言認知思維。這項突破讓他成了現象學範圍內，對語言問題提出最系統的哲學思考的第一人。從他的扛鼎之作《知覺現象學》（*Phénoménologie de la Perception*）到最後遺作《世界的散文》（*La prose du monde*）皆在探討語言、表達及生存的經驗範疇。梅洛—龐蒂從仔細鑽研胡塞爾晚期手稿中發現了胡塞爾晚年對語言觀念的動搖，從一單純客觀的表意工具到人類生存的某種主體。他從而堅持應將現象學的意義和人的存在（尤其是人的軀體存在）聯繫在一起。所以，在他看來，

「意義」總是與「缺少意義或無意義」的現象交織在一起，理性的觀點也只有從非理性的觀點相依存，形而上的觀點不能忽視形而下的存在（王岳川，1999，頁 86）。

梅洛—龐蒂遂從「知覺」著手，強調「知覺因素」的重要性，因為一個人的知覺是接受世界、社會和自我的基本模式，知覺與超越意識之外的世界有著不可分離的內在聯繫。但「知覺」並非一種孤立的，或外部刺激的結果，而是知覺者所經歷的內在狀態的總和。感覺是我們通向外部世界的窗口，而知覺則是一種內在體驗，具有意向性、體驗方向性及超越性。梅洛—龐蒂深入探討了身軀、體勢、空間等主題，發現存在的軀體之所以有知覺超越性，最重要的關鍵因素乃是「語言」。語言和對話在人的交流中絕不能或缺的，因為思想必定是在活生生的語言中被編織、被傳達、被理解及被型塑。人只有身臨其境去知覺他人，並從語言中去判斷他人，交流才成為可能。所以，在他看來語言就是一切。也就是說，語言和世界之間並沒有一種絕對的界限。梅洛—龐蒂不僅強調語言是產生於對話中的形式，而且指明了全新意義的揭示，以及原意傳達的確定性、完整性。因此，語言不應僅僅是作為交流的中介物，而應該透過語言去進行一種意義的創造（王岳川，1999，頁 94）。

梅洛—龐蒂在此將語言視同思想的對應物，因為說話旨在表達思想。但思想不是內心獨白，且思想並不在世界語詞之外，而是包含在世界語詞之內。所以，無論我們是在說話，還是默不作聲，在內心都有一種內在語言的潛流。因此，說話是具有「意向性」的，是一個真實意義的運作。語言包含意義，而且又能賦予一種新的意義。他在〈論語言現象學〉一文中他也特別強調語言交流的「互動性」，將語言放進現象哲學的關鍵論述「體驗」、「意向性」、「主體間性」裡：

當我說話，或當我理解時，我體驗到他者在我身上出現，以及我在他者身上出現，這種出現是主體間性理論的基石，而「被呈現的」的出現則是時間理論的基石。為此，我終於弄懂胡塞爾那句

謎樣的說法：「超驗的主體性就是主體間性」。(Merleau-Ponty, 1960, p. 157)

梅洛－龐蒂是在 1940 年代末探討語言問題時最早引進索緒爾的「共時」、「歷時」以及「語言」、「話語」等二元觀點。梅洛－龐蒂深受這種結構主義的啟發，但也發現語言作為說話主體的矛盾性，以及語言並不能構成統一的整體，它是一個不斷產生區分的整體。他指出：「說話存在著偶然，共時的體系就得時刻容納得下斷裂，如此偶發事件才得以安插入內」(Merleau-Ponty, 1960, p. 140)。他在《知覺現象學》探索「表達」與「經驗」時，就已經指明語言的表達是一種等待填補的過程，唯有透過交流和意向才得以彌補「空缺」(Dupond, 2008, p. 137)。質言之，梅洛－龐蒂結合了現象學的主體間性以及語言的特殊表意功能，確認了「所有語言都是間接的、隱喻的，甚至是沉默的」(Merleau-Ponty, 1960, p. 70)。換言之，作為表意的工具，或者主體，語言從不可能自足的。

梅洛－龐蒂在 1950 年代初期就著手撰述的《世界的散文》也是集中探討語言問題。書中他引述了兩個例子：一是 17 世紀作家布呂耶爾(J. de La Bruyère)說的：

在能夠傳達我們的某一獨特思想的種種不同表達中，唯有一種是最好的。我們並不總是能夠在說或寫中遭遇的它。然而它存在著卻是真實不假的。(Merleau-Ponty, 1969, p. 11)

另一個援引是引用 19 世紀詩人波德萊爾(Ch. Baudelaire)的藝評：「一部完成的作品並不必然是完美的，而一部完美的作品並不必然是完成的」(Merleau-Ponty, 1969, pp. 77-78)。梅洛－龐蒂因而得出這樣的結論：

在任何一種語言中都存在著暗示；能夠充份表達此一觀念本身，能夠準確涵蓋所指的能指的觀念本身，以及能夠進行完整交流的觀念本身，都是矛盾的。我並不是透過把我的全部思想置於語詞中（其他人將會從這些詞語中吸收我的思想）來與他人進行交流，而是用我的喉嚨，我的聲音，我的語調，當然還有我偏好的那些詞語、那些句法結構，我決定給予句子的每一部份的時態，來編織一個謎——它只會有一種解決之道；就是那個人，在伴隨著佈滿線索、高潮和低落的變化旋律的緘默中，他將會自己去捕捉這一謎團，並和我一起談論它，而這就是理解。（Merleau-Ponty, 1969, pp. 42-43）

民國聞人周作人在 1931 年 12 月為文悼念因飛機失事猝死的徐志摩，寫到：

我相信寫得出來的文章大抵都是可有可無的，真的深切的感情只有聲音、顏色、姿勢，或者可以表出十之一二，到了言語便有點可疑，何況又到了文字。（周作人，1982，頁 126）

再者，佛教禪宗所強調的「諸佛妙旨，非關文字」以及「不立文字，直指人心」。都表達語言文字在傳達意旨上的不足。梅洛－龐蒂則著重在探究意義生成的過程，語言與意義的互動及協同作用。他說：

語言的涵義總伴隨著我的意圖（它還是緘默著）及詞句，以致於我開口說出的話都會令我自己詫異，而且還指導了我的思想。（Merleau-Ponty, 1960, pp. 143-144）

梅洛－龐蒂也分析指出存在著兩種語言：「被言說的語言」（langage parlé）和「能言說的語言」（langage parlant）。前者指「已經作為某種意指作用的反復或再生產而講述的話」。後者指：

如同書籍對讀者提出的探問，它們有時會產生如下作用：首先改變已經歸讀者所有的符號或意義的某種組成，接著這些符號一個接一個變質，終於分泌出新的意義。（Merleau-Ponty, 1969, p. 20）

換言之，語言文字中的暗示、緘默或隱喻等等皆可由讀者（或譯者）去理解，甚至參出新意。

梅洛—龐蒂更剖析了意義生成的過程，即，語言文字會發生相互糾葛，彼此增生，甚至相互協作的「纏繞」（enroulement）現象，以及一種看與被看的翻轉關係：「可逆性」（réversibilité）。所謂「纏繞」現象，就是：

既然視覺是通過目光的觸知，它就必須也處於它揭示給我們的存在的領域中，看者本身不應該是他所看之世界的局外者。當我們看時，視覺就應該是（正如這個詞的雙重意義很好地指出的那樣）一個補充視像或另一個視像的複製品：從外部看到的我自己，比如他人看到的我的那樣，是處於可見的中間的，並又正在從某個地點考慮可見的。（Merleau-Ponty, 1964, p. 175）

以及，「在可觸的中可見的重複和交叉，在可見的中有可觸的重複和交叉」（Merleau-Ponty, 1964, p. 175）。而意義正是透過「交織」（entrelacement）的作用而產生的，即：

這就是對語言的意向性的思考，對語言的拷問，對語言的懸置，那懸置（本質變換的極限）所揭示的正是運作。我們看不見那運作，因為它運作著，我們看到如果沒有它將缺少什麼，我們將它刻畫為使言說之為言說的東西，卻並不意識到在言說中所蘊涵的理想性。（Merleau-Ponty, 1988, p. 53）

至於「可逆性」，梅洛－龐蒂認為，看者作為看的可見者（可見的看者）已經存在於可見者之中，「看」這一行為便在可見者之間發生。這樣，在「看」之中，就形成了看者與可見者（感覺者與可感覺者）相互纏繞、相互交織的這一種相互侵蝕，又相互翻轉的關係（鷺田清一，1997／2001，頁261）。梅洛－龐蒂指出，語言是可以打破沉默的，因為它乃是奠基於意義為同一根源（gleichursprünglich）的那種相互包容關係（鷺田清一，1997／2001，頁165—166）。換言之，在梅洛－龐蒂看來，意義的生成是進行式，是增枝添葉的，也是相互激盪的。語言文字既扮演著工具的角色，也是關鍵的媒介，甚至是個有生命的獨立主體。人的生存便是寄居在它的滾動式生成之中。

肆、梅洛－龐蒂的翻譯觀

梅洛－龐蒂對語言文字的作用是抱持著開放及積極的態度，相形之下，對於翻譯的可能及其操作，則相當保留，且不甚樂觀。他在論述印象派大師塞尚（P. Cézanne）的作畫世界及其作品〈塞尚的疑惑〉（*Le doute de Cézanne*），反問讀者要如何「看」塞尚的作品。我們如何能「領會」如塞尚所言他所畫的物件、他所畫的風景是「有味道的」？原因在於塞尚用顏色實現了心和眼的統一，讓顏色被看到，及被讀出它的精神（Merleau-Ponty, 1966, pp. 13-33）。塞尚如此處心積慮的「表達」他所感知的世界，看者或譯者是否也能感同身受，得出同樣的情緒及思想？作為一種藝術表現的繪畫，跟作家（或詩人）的作品一樣，始終與創作連繫在一起。而且他們都必須與眾不同才得以立足。換言之，畫家應該用嶄新的顏色組合，作家要用精湛、不窠臼，甚至標新立異的文字，來描述他所體會的世界，看者或譯者如何在其作品中看出端倪，乃至全然體驗呢？

梅洛－龐蒂應該也是主張沒有「原文」這一派的翻譯理論學者。他說過：

(不同語言)並不代表用來表示同樣的思想的各種隨意約定，而是表示人類團體歌頌世界的方式，也就是體驗世界的各種方式。由此可以得出：一種語言「完整的」意義不可能用另一種語言來傳達。我們能說好幾種語言，但只有一種語言是我們日常生活其間的語言。為了全面掌握一種語言，必須接受該語言表達的世界，我們不能同時屬於兩個世界。(Merleau-Ponty, 1945, pp. 218-219)

他又說：

如果我們一味地想追求某個「原文」，那麼我們的語言就只是如同譯文，或者密碼版本那樣。如此，我們也就明白，想要有某個「完整的」表達，這一觀念是毫無意義的；也明白了所有的語言都是間接的，隱喻的，甚至是沉默的。(Merleau-Ponty, 1960, p. 70)

梅洛-龐蒂這種「沒有原文的翻譯」的主張，是建構在「意義的發生同時就是意義的位移」這樣的認知上。這樣的論述是他深入剖析語言文字的作用，尤其是意義「生成」過程所得出的結論。但他也同時強調「經驗」在意義轉換時的關鍵作用。他說：「說乃至寫正是翻譯一個經驗，但是，這個經驗只有依靠引起它的語言行為才能成為原文」(鷺田清一，1997 / 2001，頁 135) (劉績生譯)。又說：「語言通過打破沉默而獲得沉默期盼獲得而未能如願的東西。(但是)沉默一直包圍著語言」(鷺田清一，1997 / 2001，頁 134) (劉績生譯)。而能打破沉默文字的人當然就是細心的讀者，或者盡職的譯者。

以圖 1 為例，一部作品是作者從他的生存世界中提綱挈領，並以藝術手法創作出來的一個全新視野。它往往不僅超越當事人的生存世界，更能透過經驗，引發共鳴，成為某種跨越各種差異(包括語言文字)的

共同感知、精神，甚至真理。透過翻譯，我們可以出現數以百計的譯本。但絕少有人會堅信當中會有哪一個堪稱「完整的」版本存在。

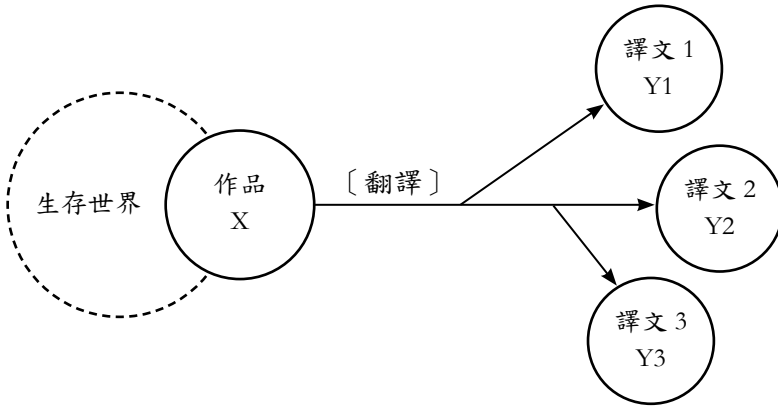


圖 1 作品的產生與逐譯流程

資料來源：作者自行整理。

梅洛－龐蒂以感知現象學的視角剖析了物我關係，提醒我們語言文字的不確定性、游離性，以及不易傳達我們親自（包括所有的感官）所體驗的一切情緒。他說：

感官在向物體敞開時在它們之間建立了關係。〔……〕物體的形狀並不是物體的幾何輪廓：物體的形狀與物體本身的性質有某種關係，它在向視覺說出真相的同時，也向我們的所有感官說出真相。亞麻或棉花組織中的皺褶形狀使我們得知纖維的柔軟或硬實、質地的粗糙或細膩。最後，可見物體的運動不是對應於視覺場中物體的顏色體的單純移位。從鳥兒飛離引起樹枝搖動中，我們得知樹枝柔韌或彈性，我們也能以這種方式區分出蘋果樹的樹枝和樺樹的樹枝……。（Merleau-Ponty, 1945, p. 265）

梅洛－龐蒂雖未多花篇幅直接論述翻譯，卻以寬廣的視野來探討人類對生存世界的認知。在文藝美學上，他受到柏拉圖的「感應說」以

及 19 世紀的法國大詩人波德萊爾的影響。波德萊爾的曠世之作《惡之華》（*Les Fleurs du mal*）的基本美學，就凝聚在那首同名詩作〈通感〉（Correspondance）：

大自然是一座神殿，那兒有活的支柱，不時發出含含糊糊的話語；行人從那兒穿越象徵之森林，森林凝視以熟稔之眼神。……
（Baudelaire, 1998, p. 33）

在哲學思辯上，他則深受胡塞爾「體驗」（*Erlebnis*）說的影響。胡塞爾曾指出：「體驗，只要它們在經驗上同自然客體有關，那麼它們就是體驗者的自我體驗」（胡塞爾，1997 / 2016，頁 x—xi）（倪梁康譯）。準此，他實際上已經提出了他的一套翻譯觀：

就像聽到聲音就能看見顏色一樣，正在在一種感覺引起其他領域的感覺這一現象中所看到的各種感覺的相互越界、交叉、滲透、翻譯的關係，對於世界的經驗來說，才是根本性的。（鷺田清一，1997 / 2001，頁 97）

實則，梅洛—龐蒂的翻譯觀應可以用「聯覺」（*synesthésie*，或譯「知覺合一」）一詞詮釋之。即他所倡議的「知覺現象學」的方法論：先懸置語言文字，然後透過通感的方式，去體驗當初作品的產生。接著採用互為互動的運作方式，包括纏繞、交織，然後敞開胸懷任由原文滲透，最後才「心悟神解」，振筆直書。這套方法論「啟發」了當代多位詮釋學哲學家：如伽達默爾（H.-G. Gadamer）在 1960 出版的力作《真理與方法》（*Wahrheit und Methode*）一書中就提出「視界融合」（*horizontverschmelzung*）的觀念。亦即，譯者得先確知自己所擁有的背景知識，然後去確認新的知識的存在；並且透過據此形成的視界（*horizons*），直到它與陌生世界的視界會合，以獲得那個陌生世界的知識，從而使兩個視界相互融合（伽達默爾，1960 / 2000，頁 74—80）。換言之，譯者

總是不可避免地把自己熟悉的世界中的知識和信仰帶進原文這個陌生的世界裡。利科在他的《解釋的衝突》裡也從詮釋學的視角評論了梅洛—龐蒂的「知覺現象學」。他說：

我們便可以把現象學呈現為一種被普遍化的語言理論。語言不再是許多行動、功能、操作中的一種：它等同於整個能意指介質，等同於符號網絡，像一張網撒遍我們知覺、行動、生命的領域。
(利科，1969 / 2008，頁 303) (莫偉民譯)

再者，梅洛—龐蒂所主張的「聯覺」方法論，就過程而言，他不僅深入分析語言的諸多特性，也特別看重意義生成的過程，看它如何在被看的過程彼此激盪、交流，滲透。就結果而言，他主張的是一種「合乎邏輯的曲解 (déformation cohérente)」(Merleau-Ponty, 1960, p. 88)。或所謂的「創意性的背叛」(trahsion créative)，或者如錢鍾書(1984)所言「投胎轉世 (transmigration of souls)」(頁 696)，或者如余光中(1975)所言「有限的創作」(頁 66—87)。

總之，梅洛—龐蒂的感知現象學的哲思運用在翻譯學論述的新猶，在於他提出「雙主體」的觀點，即原文與譯文皆屬主體；以及「主體間性」的主張，尤其譯者（及「看者」，廣義的對象包括所有藝術作品，甚或空間景觀）做為一名「他者」的積極角色與作用。唯有藉由譯者及其所兼具的「他性」才能完成翻譯的操作，及成就翻譯。因為原文的生存世界以及藝術美學必定會牽引出某個意義，或某些具體形象。惟透過譯者（專注的「看者」）的窺見、體驗及理解，即所謂的「交融」與「纏繞」，才能同樣用藝術之心醞釀、生成、表達成譯文。而所生成為新譯文的過程必定會「溢出」新意。這個「新意」，既包含原文，也必然滲入譯者的視野。譯者便也同時擔當串起兩個主體的統一性的重責。

伍、結論

余光中在〈翻譯與創作〉一文中做了很深刻的論述，他說：「嚴格地說，翻譯的心智活動過程中，無法完全免於創作」（余光中，1975，頁 67），並認為翻譯應是一種「有限的創作」。他說：

在這種意義下，作家在創作時，可以說是將自己的經驗「翻譯」成文字。不過這種「翻譯」，和譯者所做的翻譯，頗不相同。譯者在翻譯時，也要將一種經驗變成文字，但那種經驗已經有人轉化成文字，而文字化了的經驗已經具有清晰的面貌和確定的涵義，不容譯者擅加變更。譯者的創造性之所以有限，是因為一方面他要將那種精確的經驗「傳真」過來，另一方面，在可能的範圍內，還要保留那種經驗賴以表現的原文。這種心智活動，似乎比創作更繁複些。（余光中，1975，頁 71—72）

實則，這種觀點已接近翻譯論述裡詮釋學派的立場，也充份體現了梅洛—龐蒂在論「觀看」、「感知」文本，然後「翻轉」、「表達」其意旨的操作方法。

吾人皆知，翻譯理論論述中的詮釋學派一向強調譯者詮釋作為的關鍵作用。但綜觀此一脈絡的翻譯論述，不論是劉勰的「心物交融」、馬建忠的「心悟神領」、嚴復的「一名之立，旬月踟躕」、錢鍾書的「投胎轉世」，或者傅雷的「臨畫」，以及波德萊爾的「通感」、班雅明的「呼喚」、伽達默爾的「視界融合」、利科及斯坦納的「理解」、斯皮瓦克（G. C. Spivak）的「貼合」，甚至勒菲弗爾（A. Lefevère）的「改寫」等等，似乎都無法面面俱到，提供較具說服力的學理論述，包括如何看待原文，如何醞釀轉換，以及如何表達等。

如圖 2 表示：A 區塊的主張偏向乞靈於原文，B 區塊的立場略嫌欠

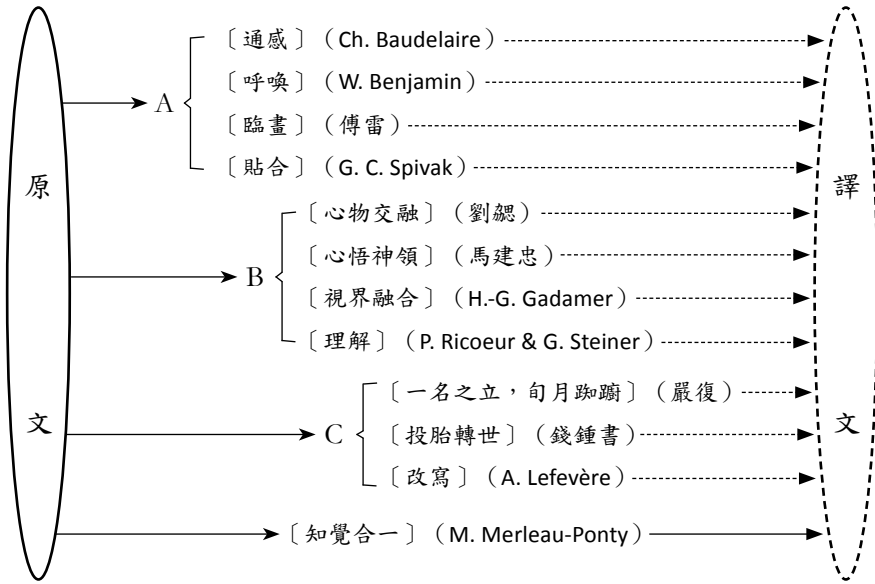


圖 2 詮釋學派各家關於原文與譯文之關係

資料來源：作者自行整理。

缺說理，C 區塊關注的重心在於如何歸化為目的語。梅洛—龐蒂的「知覺合一」方法論就顯得條理分明、鞭辟入裏，且論證有據。他以現象哲學的論述探討意義與生存世界的關連，再以結構語言學的視角剖析語言與表達之間的互動關係。首先，他極為關注語言問題，主張以「感知」做為「翻譯」的入門，但先得確定所有的語言都是沉默的，因為它多義、游離、不足，又不確定性。唯有先打破語言的這份沉默，才得以邁向「理解」（翻譯）。接著，採用現象哲學的方法論，用「體驗」去與對象物（及文本）進行心物交融，透過通感、交織、纏繞、滲透等手段，尤其留意物我互動所激發的新意，達到視界融合的境界。最後，再以感性詩學的藝術心，將新意化為我有，強調的是一種從知覺出發的知識發現之旅。簡言之，梅洛—龐蒂所關注的是循著「領會→語言→表達」的歷程，並特別看重物我交融中新意的生成與建構。唯如此，譯文才得以呼喚得出「原文」！

參考文獻

中文文獻

王岳川（1999）。現象學與解釋學文論。濟南：山東教育。

【Wang, Y. C. (1999). *Xian xiang xue yu jie shi xue wen lun*. Jinan, China: Shandong Education Press.】

主體間性（無日期）。臺灣 wiki。取自 <http://www.twwiki.com/wiki/%E4%B8%BB%E9%AB%94%E9%96%93%E6%80%A7>

【Zhu ti jian xing. (n.d.). In *Taiwan Wiki*. Retrieved from <http://www.twwiki.com/wiki/%E4%B8%BB%E9%AB%94%E9%96%93%E6%80%A7>】

余光中（1975）。翻譯與創作。載於陳鵬翔（主編），翻譯史·翻譯論（頁 66—87）。臺北：弘道文化。

【Yu, G. Z. (1975). *Fan yi yu chuang zuo*. In P. X. Chen (Ed.), *Fan yi shi, fan yi lun* (pp. 66-87). Taipei, Taiwan: Hongdao.】

利科（Ricoeur, P）（2008）。解釋的衝突——解釋學文集（莫偉民譯）。北京：商務。（原著出版年：1969）

【Ricoeur, P. (2008). *Le conflit des interpretation* (W. M. Mo, Trans.). Beijing, China: Commercial Press. (Original work published 1969)】

伽達默爾（Gadamer, H.-G.）（2000）。真理與方法（王才勇譯）。大連：遼寧人民。（原著出版年：1960）

【Gadamer, H.-G. (2000). *Truth and method* (C. Y. Wang, Trans.). Dalian, China: Liaoning People's Publishing House. (Original work published 1960)】

周作人（1982）。志摩紀念。載於周作人先生文集：看雲集（頁 121—127）。臺北：里仁。（原出版社：上海：開明，1932 年）

【Zhou, Z. R. (1982). *Zhi mo ji nian*. In *Zhou zuo ren xian sheng wen ji: Kan yun ji* (pp. 121-127). Taipei, Taiwan: Li Ren. (Original work published 1932 by Shanghai, China: Kaiming)】

胡塞爾 (Husserl, E.) (2016)。現象學的觀念 (倪梁康譯)。北京：商務。(原著出版年：1997)

【Husserl, E. (2016). *Die idee der phänomenologie* (L. K. Ni, Trans.). Beijing, China: Commercial Press. (Original work published 1997)】

馬建忠 (1984)。擬設翻譯書院議。載於羅新璋 (主編)，翻譯論叢 (頁 126—129)。北京：商務。

【Ma, J. Z. (1984). Ni she fan yi shu yuan yi. In X. Z. Lo (Ed.), *Fan yi lun cong* (pp. 126-129). Beijing, China: Commercial Press.】

莫偉民 (2008)。譯者前言。載於莫偉民 (編)，解釋的衝突——解釋學文集 (頁 1—8)。北京：商務。

【Mo, W. M. (2008). Yi zhe qian yan. In W. M. Mo (Ed.), *Le conflit des interprétations* (pp. 1-8). Beijing, China: Commercial Press.】

陳德鴻、張南峰 (2000)。西方翻譯理論精選。香港：香港城市大學。

【Chen, D. H., & Zhang, N. F. (2000). *Xi fang fan yi li lun jing xuan*. Hong Kong, China: Hong Kong City University Press.】

楊大春 (2007)。語言·身體·他者——當代法國哲學的三個主題。北京：三聯。

【Yang, D. C. (2007). *Yu yan, shen ti, ta zhe: Dang dai fa guo zhe xue de san ge zhu ti*. Beijing, China: Sanlian.】

錢鍾書 (1984)。譯事三難。載於羅新璋 (主編)，翻譯論叢 (頁 23)。北京：商務。

【Qian, Z. S. (1984). Yi shi san nan. In X. Z. Lo (Ed.), *Fan yi lun cong* (p. 23). Beijing, China: Commercial Press.】

鷺田清一 (Washida, K.) (2001)。梅洛—龐蒂：認識論的割斷 (劉績生譯)。石家莊：河北教育。(原著出版年：1997)

【Washida, K. (2001). *Merleau-Ponty: Ren shi lun de ge duan* (G. S. Liu, Trans.). Shijiazhuang, China: Hebei Education Press. (Original work published 1997)】

法文文獻

- Baudelaire, C. (1998). *Les fleurs du mal* [The flowers of evil]. Paris, France: Pocket.
- Dupond, P. (2008). *Dictionnaire Merleau-Ponty* [Dictionary of Merleau-Ponty]. Paris, France: Ellipses.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception* [Phenomenology of perception]. Paris, France: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes* [Signs]. Paris, France: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible* [The visible and the invisible]. Paris, France: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Sens et non-sens* [Sens and non-sense]. Paris, France: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde* [The prose of the world]. Paris, France: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1988). *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl* [Notes on the origin of Husserl's geometry]. Paris, France: PUF.

英文文獻

- Robinson, D. (1997). *Western translation theory: From Herodotus to Nietzsche*. Manchester, UK: St. Jerome.
- Steiner, G. (1992). *After babel: Aspects of language & translation*. Oxford, UK: Oxford University Press.